

بحوث اجتماعية

الثقافة العربية
أما
تحديات التغيير

تريكو محمد

الطبعة الأولى

الثقافة العربيّة
أمام
تحديات التغير

بحوث اجتماعية ١٧

الثقافة العربية أمام تحديات التغيير

تركي الحمد



الثقافة

© دار الساقى جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى ١٩٩٣

ISBN 1 85516 671 2

DAR AL SAQI

United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.BOX: 113 / 5342, Beirut.

دار الساقى ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

تمهيد

التغير طبيعة الأشياء، وبقاء الحال من
المحال: أعتقد أن هذه مسلمة متفق عليها من
الجميع ولأجل ذلك أرى أنها خير بداية لموضوع
يتناول التغير والتغير. نحن إذاً نعيش في عالم
متحول، عالم قانون القوانين فيه هو التحول
والتغير بوتيرة لا تهدأ وحركة تأبى الثبات
وترفض السكون. وبعيداً عن التجريدات
والتعميمات الفلسفية نقول إن عالم اليوم بالذات
يشهد تحولات جذرية في كافة المجالات وعلى
كل المستويات من سياسية واقتصادية واجتماعية
وعلمية وتقنية وغير ذلك كثير. إن المسألة
ليست مجرد أن هناك نظاماً دولياً أو عالمياً جديداً
أخذ في التشكل، بغض النظر عن جدّة هذا
النظام من عدمها فنحن لسنا في مجال مناقشة
مسألة النظام الدولي الجديد من كونه

وهما أو حقيقة بقدر ما ان الاهتمام منصب هنا
على مسألة التغير والتحول ذاتها. قد لا نتفق
على مسألة النظام الدولي الجديد، ولكننا لا
ريب متفقون أن العالم، وعالم اليوم على وجه
الخصوص، في حالة من التغير والتحول سريعة
ومتواترة يكاد المرء أن يفقد القدرة على متابعتها
ومن ثم استيعابها وإدراكها للكم الهائل من
السرعة والتواتر الذي يتميز به تغير وتحول عالم
اليوم. هناك تحولات في السياسة سريعة
ومتواترة: انهيار ما لم يكن من المتصور انهياره
من نظم وقيم ومعسكرات، انتصار ولو مرحلي
لما كان يعتقد أنه هو الأيل للسقوط والانهيار،
الاقتراب من أحلام بعض الفلاسفة في حكومة
عالمية واحدة، بغض النظر عن اتفاقنا أو رفضنا
لنوع هذه الحكومة والحكم على قيمها
وسلوكلها، تفتت دول واتحاد دول وظهور دول
وموت دول وغير ذلك من أمور عديدة تحدث
أمام أعيننا بوتيرة هي من السرعة والجذرية
بحيث أصبحنا نحن أبناء هذا الجيل شهوداً
على مراحل وحقب، وبحيث أصبحنا من
المخضرمين في كل يوم وكل ساعة وليس كما

كان يحدث في عالم الأمس من ضرورة مرور عقود وعقود بل قرون وقرون قبل أن تحل مرحلة محل أخرى أو حقبة تبزغ مقابل حقبة تأفل . وهناك في عالم العلم والتقنية ثورة تاريخية ثالثة لا يقاس بها إلا الثورتين السابقتين، ونقصد بهما الثورة الزراعية التي استقر من خلالها الإنسان على الأرض والثورة الصناعية التي حول من خلالها الإنسان هذه الأرض . نحن بصدد ثورة ثالثة هي ثورة المعلومات والاتصالات والتي يطلق عليها الفن توفلر اسم «الموجة الثالثة» وذلك في كتابه «صدمة المستقبل»^(١) . وإذا كان ما بين الثورة الزراعية والثورة الصناعية آلاف السنين وما بين الثورة الصناعية والثورة المعلوماتية مئات السنين، فنحن حقيقة، مع ضيق فجوة الزمن، لا نستطيع التنبؤ بوتيرة التحولات المستقبلية والتغيرات الجذرية المقبلة، إذ أن المسألة أصبحت لا تُقاس بالقرون والعقود ولكن بالسنين وبضع السنين وربما مجرد الأشهر والأيام . وفي مجال الاقتصاد والاجتماع تؤدي هذه التغيرات والتحولات المتسارعة في العلم

والتقنية إلى إعادة تشكيل المجتمعات تشكيلاً
جديداً يأخذ شكل الجذرية والفجأة بعض
الأحيان وإن لم يكن ناتجاً عن ثورة سياسية أو
اجتماعية من النمط القديم أو التقليدي . لقد
خلقت الثورة الزراعية الفلاح ، وحوّلت الثورة
الصناعية هذا الفلاح إلى عامل بروليتاري ، أما
الثورة المعلوماتية فقد حوّلت الجميع تقريباً إلى
كمٍّ من ذوي الياقات البيضاء الذين لا تدور
عملية ما ، يدوية أو غيرها ، إلا عن طريق
أجهزة الاتصالات والمعلومات التي بدونها لا
حركة ولا إنتاج . «من هنا ، ولأول مرة في
تاريخ العالم» ، يقول الدكتور محمد جابر
الأنصاري ، «أصبح رأس المال وحده عنصراً
غير حاسم في العملية الانتاجية . كما أن العمل
الانساني المرتبط به وبتنميته تغيرت طبيعته إلى
عملية ذهنية أكثر منها عضلية . وأصبح النشاط
الذهني بمادته وقدراته المعلوماتية هو أساس
الانتاج ، في حين أصبح رأس المال الذي كان
أساس الانتاج مجرد عنصر من عناصره ولم تعد
له الأولوية الرئيسية ، كما كان الأمر في ميكانزم
العصر الصناعي . . . ففي المجتمع المعلوماتي

والاقتصاد المعلوماتي تزداد القيمة بازدياد المعرفة
لا بازدياد العلم في حد ذاته، بالضرورة»^(٢).

عالم متغير وسريع التحول، هذا هو ببساطة
الوصف الأمثل لعالم اليوم على كافة المستويات
وفي كل الأشكال التي هي متشابكة متصلة
وليست منفصلة منعزلة. السؤال الذي يطرح
نفسه هنا هو: ما هو موقعنا نحن (أي العرب
عموماً) من هذه التغيرات والتحوّلات
المتسارعة، بل وكي يصبح السؤال صحيحاً:
ما هو موقعنا وليس موقعنا من كل ذلك، إذ أن
الموقف يعني القدرة على الاختيار الواسع أما
الموقع فيعني كيفية الإدراك والتعامل مع شيء
مفروض بمعنى أنه موجود هنا والآن بغض
النظر عن الرفض أو القبول، أي بغض النظر
عن الاختيار. ما هو موقعنا من كل ذلك وكيف
الطريق إلى التعامل مع مثل هذا العالم السريع
المتواتر والمتوتر في آن واحد. مثل هذا السؤال
هو في حقيقة الأمر طرح وتحليل للثقافة العربية
برمتها، بشكلها وجوهرها وبنيتها وعامها
وخاصها، وذلك لأن الثقافة هي الإطار الذي

من خلاله يدرك الانسان ما حوله ومن ثم يسلك ويتصرف وفقاً لهذا الادراك وذلك كما سنرى لاحقاً. وعلى ذلك نستطيع القول إن المسألة لا تتعلق بمجرد وجود نظام عالمي جديد، سواء تكون هذا النظام أو هو في طور التكوين، بقدر ما أنها (أي المسألة) تتعلق بالموقف والموقع من التغير والتحول بصفة عامة، وما تحولات السياسة إلا جزء من سلسلة شاملة من التحولات هي فيه مجرد حلقة من الحلقات مرتبطة بما قبلها وما بعدها. إنه سؤال يمس طبيعة الثقافة العربية وطبيعة هذا العالم الذي نعيش فيه والعلاقة بين الاثنين من حيث الفعل وردّ الفعل ومن حيث فاعلية العلاقة أو سكونها وأخيراً من حيث الاندماج في هذا العالم أو الانسحاب منه ومن ثم الفناء أو الاندثار أو الحياة واستمرار البقاء، هذه هي المسألة وهذه هي المعضلة. ولكن، وقبل الحديث عن الثقافة العربية لا بد من الحديث أولاً عن معنى الثقافة (والتي هي مفهوم الأساس هنا) وذلك حديث توضيح لا حديث تجريد بحث بعيداً عن إشكالية التعريف ومعضلة التجريد.

بعيداً عن إشكالية التعريف

يعيش الانسان (بصفته فرداً أو جماعة) ضمن محيط طبيعي واجتماعي ، وعندما نقول «يعيش» فإن ذلك يعني كماً من السلوكيات والتصرفات والممارسات التي يكون موضوعها هذا المحيط . ولكن أن يكون هذا المحيط موضوعاً للسلوك والممارسة يستوجب خطوة سابقة ألا وهي استيعاب وإدراك هذا المحيط بصفته موضوعاً ومحلّ فعلٍ وممارسة ، وإلاّ أصبحت مثل هذه الممارسة لا معنى لها بل لا وجود لها أو مجرد فعل غريزي وفي هذه الحالة يكون الكائن هو الموضوع وليس المحيط وذلك كما في عالم الحيوان . إدراك واستيعاب هذا المحيط لا يكون إلاّ عن طريق وسيط معين ، ألا وهو مجموعة من المفاهيم والتصورات والمصطلحات والكلمات التي من خلالها تنتقل

صورة الموضوع الى الذهن بشكل أو بآخر ومن خلالها يحكم الذهن على هذا الموضوع ويهيء بالتالي أرضية السلوك والممارسة. مجموعة المفاهيم والتصورات هذه، والتي تشكل الوسيط الذي من خلاله ينتقل الموضوع الى الذهن، تختلف من جماعة الى أخرى ومن مكان الى مكان ومن زمان الى زمان، بل إنها قد تختلف من شخص إلى آخر ضمن نفس الجماعة ولكن بشكل أقل حدة من الاختلاف بين الجماعات وفي ظل التصورات والمفاهيم العامة والمشاركة لدى الجماعة الواحدة. هذا الاختلاف في الزمان والمكان وبين الجماعات في المكان وفي الجماعة الواحدة في الزمان، أقول: «هذا الاختلاف ناشئ عن طبيعة العلاقة المذكورة آنفاً بين ثلاثي الذهن والمفهوم والموضوع التي تخضع في مجملها للمسلمة التي ذكرناها في أول الحديث ألا وهي أن التغير أو التحول هو طبيعة العالم أو هو قانون القوانين فيه. فالمفهوم ليس الا تصور ذهني يقوم بنقل الموضوع (المحيط) الذي هو متغير بطبيعته وبالتالي لا بد للمفاهيم والتصورات أن تكون

متغيرة بدورها وإلا فإنها سوف تتحول الى
وسيط مزيف (بتشديد الياء) عندما تثبت في
محيط متغير، وفي هذه الحالة فإنها تنقل الى
الذهن موضوعاً غير الموضوع وعالمًا غير العالم
وواقعاً غير الواقع ومن ثم تكون ذات الممارسة
غير قادرة على التعامل مع الموضوع لأنها
وبساطة انطلقت من تصورات مزيفة لموضوع
غير قائم وغير موجود. لأجل ذلك كان التغير
سمة التصورات والتمثيلات لأن ذات المحيط
متغير، ولأجل ذلك كان الاختلاف في الزمان
والمكان. بغير ذلك ما كان بإمكان الإنسان أن
يتحرك وأن يمارس حياته وأن يبقى على هذه
الأرض. جهود الوسيط يعني ممارسات خاطئة
ومن ثم عدم القدرة على السيطرة على الموضوع
أو التواءم معه ومن ثم الفناء والاندثار، هذه
هي قاعدة الأمور.

وتختلف الجماعات عبر الأمكنة والأزمنة في
تصوراتها وتمثلاتها ومفاهيمها عن الموضوع
لأسباب أخرى ذات أهمية قصوى ألا وهي أن
هذه الجماعات تضع في مثل هذه التصورات

ذاتيتها وهويتها التي تريد لها أن تعطي الموضوع معنىً وهدفاً وإلا فإن الموضوع في ذاته لا معنى له ولا غاية. نعم إن التصورات والمفاهيم ونحوها عبارة عن وسيط ينقل الموضوع الى الذهن ولكنها في ذات الوقت وسيط ينقل الذهن الى الموضوع في علاقة جدلية معينة. ما يفرق الجماعة الإنسانية عن بقية الكائنات هو أن هذه الجماعة تريد أن تضع عالماً يتماشى مع غاياتها وأهدافها، إنها تريد أن تغير العالم وأن تعطيه معنىً وهدفاً. وما يفرق الجماعات الإنسانية عن بعضها البعض هو أن كل جماعة تريد أن تصنع عالماً على شاكلتها، بمعنى أن تصنع عالماً عاكساً لذاتيتها وهويتها وغاياتها ونظرتها الى الوجود وفلسفتها في الحياة. وما يُميّز الأفراد في الجماعة الواحدة أن كل فرد أو كل شخص يريد أن «يمزج» ذاته في المحيط الذي يتحرك فيه بحيث لا يترك هذه الحياة إلا وقد ترك بصمة أو أثراً يقول «كنت هنا وما زلت هنا».

مجموع الخبرات والتجارب والتعامل بين

الإنسان ومحيطه وفق دائرة الذهن، التصور، الموضوع والمتراكمة خلال العصور والدهور هي ما يمكن أن نسميه الثقافة الانسانية. ومجموع تجارب وخبرات جماعة معينة والملخصة في كم من التصورات والتمثلات والمفاهيم والقيم والأحكام (التي هي مفاهيم وتصورات بدورها) هي ما يسمى ثقافة هذه الجماعة والإطار الذهني والفكري الذي تتحرك من خلاله وتتفاعل مع المحيط أو الموضوع بواسطته. وفي إطار الجماعة ذاتها، فإن تجارب وخبرات الفرد هي التي تمنحه بعد حين تلك التصورات والأحكام التي من خلالها يتعامل مع الناس والأشياء تعاملًا معينًا فتمنحه شخصية معينة. إذاً، وبكل بساطة، نستطيع القول إن هنالك شخصية للفرد وإن هنالك شخصية للجماعة هي ثقافتها وإن هنالك شخصية انسانية عامة تتمثل في الثقافة الانسانية الشاملة التي هي مجمل خبرات وتجارب الإنسان بوصفه إنساناً على هذه الأرض موجزة وملخصة في كم من التصورات والتمثلات والمفاهيم والقيم

والأحكام . هذه الشخصيات أو الثقافات التي
نفصل بينها لأغراض أكاديمية هي ليست كذلك
في واقع الحال إذ أنها متداخلة متشابكة، كل
منها مؤثر ومتأثر بالآخر في سلسلة من الفعل -
والفعل المقابل ليس لها أول ولا آخر . ولعلّ
هذا ما قصده مالك بن نبي حين عرّف الثقافة
بقوله إنها: «مجموعة من الصفات الخلقية،
والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته
كرأس مال أولي في الوسط الذي ولد فيه .
فالثقافة على هذا هي المحيط الذي يُشكل فيه
الفرد طباعه وشخصيته . . . فهي المحيط الذي
يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه
الإنسان المتحضر . وهكذا نرى أن هذا
التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان،
وفلسفة الجماعة، أي معطيات الإنسان
ومعطيات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار
ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان
واحد»^(٣) . ولعل مثل هذا التعريف، تعريف
ابن نبي وغيره من تعريفات لا تخرج عن الإطار
العام لوصفنا السابق، أقول: لعل مثل هذا
التعريف يختلط في الأذهان بمفهوم آخر ألا وهو

مفهوم الايديولوجيا، ولكن المجال هنا ليس مجال الفرق في لجة وإشكالية التعريف بقدر ما هو الابتعاد عنها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه ويغضُّ النظر عن التداخل الذي قد يحدث بين مفهومي الثقافة والأيديولوجيا فإن المعنى منصرف هنا الى ذلك الكم من التصورات والمفاهيم الذهنية وما تفرزه من قيم وأحكام ومعنى للوجود المتراكم عبر الزمان وخلال المكان، والذي من خلاله (أي هذا الكم) يُدرك الإنسان ويتمثل المحيط من حوله ويحكم عليه ويكون موضوعاً لفعله في ذات الوقت. وعندما نقول «الإنسان» فإن الذهن منصرف هنا الى الفرد والجماعة والإنسانية قاطبة وذلك ضمن إطار معين من الخصوصية والعمومية. أن يكون مثل هذا التحديد ضمن مفهوم «الثقافة» أو ضمن مفهوم «الأيديولوجيا» مسألة لا تهم كثيراً بقدر ما أن المهم هو تحديد الموضوع ذاته^(٤). ونفس الشيء يمكن أن يُقال عن مفاهيم أخرى مثل العقل والفكر والخطاب ونحوها، إذ أن كل ذلك إنما يدور في فلك ثقافة بعينها. فالعقل (سواء تحدث عنه بصفته

منتجاً أو منتجاً) إنما تتحدّد معالمه وبنيته في ظلّ ثقافة معيّنة وفق فهمنا السابق وكذلك الفكر، الذي هو نتاج العقل، والخطاب. والعلاقة بين هذه المفاهيم علاقة تداخل وتمازج وليست علاقة انفصال وتمايز، فالعقل مثلاً هو نتاج ثقافة معيّنة وهو في ذات الوقت منتج لهذه الثقافة أو إعادة انتاجها وعلى ذلك قس بقية المفاهيم والمصطلحات^(٥). إذن فالثقافة، وبكل بساطة، هي الوسيط الذهني المتراكم زمانياً ومكانياً والذي يلعب دور الوسيط في إدراك الإنسان ما حوله (مفاهيم، تمثّلات) وفي تغيير الإنسان لما حوله (قيّم، وأحكام)، ولكن تبقى إشكالية معيّنة لا بد من الخروج عليها ألا وهي طبيعة العلاقة بين هذا الوسيط الذهني وبين الموضوع الذي يريد إدراكه ومن ثم تغييره أو السيطرة عليه، وهذا ما نسميه بالإشكالية الأستمولوجية.

الإشكالية الاستمولوجية

قلنا إن الإنسان يتعامل ويتفاعل مع محيطه (الطبيعي والاجتماعي) من خلال وسيط هو الذهن وما ينتجه هذا الذهن (على امتداد الزمان والمكان) من تصورات ومفاهيم وقيم وأحكام والتي تشكّل في تراكمها ما نسميه بالثقافة. بذلك يكون الإنسان فاعلاً بمعنى أن يكون قادراً على تمثّل العالم من حوله والحكم عليه في ذات الوقت من أجل تغييره أو تحويله أو دمجها في ذاته، إذا أردنا استخدام عبارات أكثر تجريداً فما الثقافة إلا محصلة امتزاج الذات والموضوع في التحليل الأخير. ولكن الإشكالية تنبع من أن الإنسان (فرداً أو جماعة) ينحو في كثير من الأحيان إلى تقديس الكلمات والمفاهيم والمصطلحات وإعطائها بُعداً ثابتاً بحيث تتحول مثل هذه المفاهيم والمصطلحات

والتصورات والأحكام الى قيد على الإدراك ومن
ثم التمثيل ومن ثم الحكم على الأشياء
والعلاقات؛ وبذلك فإن الوسيط الذي يقف
بين الذهن والموضوع يتحول الى نوع من
الحجاب أو الستار مما يؤدي الى تعطل الفاعلية
الإنسانية في الفعل الحضاري الذي هو بكل
بساطة إدراك العالم والسيطرة عليه. في اللحظة
التي تصل فيها ثقافة جماعة ما الى مثل هذا
المأزق فإنها تدخل في متاهات «المدرسية»
(السكولائية) وتفقد الصلة مع المحيط الحي
المتغير وتصبح نوعاً من القياس وإعادة القياس
لإنتاج الجديد الذي هو ليس بجديد ولإعادة
إنتاج ثقافة فقدت فاعليتها وتأثيرها منذ أن
ثبتت المفاهيم وقدست التصورات في عالم لا
يقبل الثبات والسكون، وليس تاريخ أوروبا
الوسيط وتاريخ العرب بعد العصر الوسيط إلا
أمثلة تاريخية بسيطة على ذلك. وعندما نقول
إن هنالك علة تكمن في الثقافات البشرية
تتلخص في ثبات مكونات هذه الثقافات في عالم
متحول بطبيعته فإن ذلك لا يعني الإنكار
المطلق لثبات أسس معينة لهذه الثقافات بقدر

ما يعني رفض السكون والجهاد وتقديس ما ليس مقدساً أصلاً بدعوى ايدولوجية متهافنة مثل التشديد الشوفيني على الأصالة مثلاً في حالتنا العربية ونحو ذلك. فمثلاً إذا كان أحد الثوابت في ثقافة من الثقافات أو حضارة من الحضارات هو مبدأ أو قيمة «المساواة» فإن مضمون هذا المبدأ يجب أن يتغير وأن يتحول مع تحولات التاريخ والاجتماع وإلا فإن ذات الثقافة سوف تسكن ومن ثم تموت. فإذا كانت المساواة الاغريقية مثلاً تعني الندية بين الذكور الأحرار من مواطني أثينا، فإن المساواة في العصر الحاضر تتجاوز هذا المضمون لتكون أكثر شمولاً وهكذا. لقد ثبت ذات المفهوم ولكنه أخذ مضموناً وأبعاداً أكثر شمولاً عاكساً حركة المجتمع التي فرضت مثل هذا التغير في المفهوم. أما أن يبقى المفهوم كما هو أيام أثينا واسبارطة مثلاً، فإن ذلك يعني الجمود والسكون ومن ثم أندثار الثقافة أو الحضارة وموتها. وهذا هو بالضبط ما نعينه حين نتحدث عن ثبات المفاهيم وتحولها وأثر ذلك على العلاقة بين الثقافة والمنتجين إليها من جهة والمحيط

الذي تعمل فيه من جهة أخرى.

وفي اعتقادنا أن الأزمة المعاصرة للثقافة العربية إنما تكمن في هذه النقطة المتحدّث عنها آنفاً. مجموعة من المفاهيم والتصورات والقيم اكتسبت صفة الثبات المطلق (بل السكون) وفقدت بالتالي الصلة مع الواقع أو المحيط المتغير فأصبح الإدراك الذي تنقله وبالتالي الأحكام الصادرة عنها إدراكاً وأحكاماً مزيفة أو مشوشة على الأقل، وهذا ما نتبينه من خلال التعامل العربي المعاصر مع أحداث هذا العالم وتحولاته من حيث عدم القدرة على فهم مجريات الأمور وعدم القدرة على تحقيق الأهداف، وبالتالي المراوحة في مكانك سر رغم كل دعوات النهضة والثورة والإصلاح وغيرها من اتجاهات أيديولوجية تختلف شكلاً ولكنها ذات بنية واحدة مضموناً، حيث إنها في نهاية المطاف تتحدّد بذات الثقافة العاملة في إطارها وتنتمي إلى ذات الخطاب وتصدر عن نفس العقل. ولعل هذا هو ما يعنيه الجابري حين يقول: «إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث

والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تُعبّر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم، إما من الفكر الأوروبي، حيث تدل هناك في أوروبا، على واقع تحقق أو في طريق التحقق، وإما من الفكر العربي الاسلامي الوسيط حيث كان لها مضمون واقعي خاص أو يُعتقد أنها كانت كذلك بالفعل، وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدد، واقع معتم متفسخ إما من هذه الصورة أو تلك من الصور النموذجية القائمة في الوعي - الذاكرة العربية. ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضمين وليس خطاب مضمون^(١). نعم إن الجابري هنا يتحدث عن الواقع العربي والخطاب المعبر عنه، أو الذي يزعم أنه يفعل ذلك، ولكن ملاحظته يمكن تعميمها على مجمل الثقافة العربية والعقل العربي من حيث علاقته وتعامله مع الداخل والخارج على حد سواء ونوعية المفاهيم والتصورات والقيم المحددة لطبيعة ونوعية هذا التعامل وتلك العلاقة. فما الخطاب

العربي إلا نتاج العقل العربي الذي هو نتاج الثقافة العربية والمنتج لها في ذات الوقت.

لقد تحدّثنا كثيراً عن الثقافة بصورة عامة ومجردة خلال السطور الماضية وذكرنا في ثنايا ذلك الثقافة العربية وبعض خصائصها بصورة سريعة وموجزة، وقد آن الأوان للحديث عن ثقافتنا العربية بصورة خاصة ووضع النقاط على الحروف وذلك فيما يتعلق بتحليلنا لها.

الخصائص العامة لثقافة العربية

أول سؤال مشروع أكاديمياً يمكن أن نطرحه في البداية هو: هل هناك ثقافة عربية واحدة أم أن المتحدث عنه ثقافات عربية؟ والإجابة نستطيع أن نطرحها مقدماً فنقول إن كل ما جاء في صيغة السؤال صحيح: هناك ثقافة عربية واحدة وهنالك ثقافات عربية فرعية، والمسألة تعتمد على مستوى التجريد في التحليل. مثل هذا السؤال شبيه بالسؤال حول ما إذا كان هنالك ثقافة انسانية عامة في مقابل الثقافات القومية، إذ أن ذلك يتعلق أيضاً بمستوى التجريد في التحليل. إذ كلما كان التحليل أكثر تجريداً كان الاتجاه الى التشابه والتوحد أكثر، وكلما كان التجريد أقل ومساحة المحسوس أكبر كان الاتجاه الى الاختلاف أكثر. فعند مستوى عال من التجريد نستطيع الحديث

عن ثقافة إنسانية شاملة، مثلاً تأخذ في اعتبارها خصائص الذهن والتجربة والخبرات الإنسانية للإنسان بصفته مجرد إنسان وتحاول الوصول الى عوامل التوحد والتشابه بين تجارب بني البشر، وهذا هو منطلق معظم الايديولوجيات الأمية. وعند مستوى أقل من التجريد وأكبر من المحسوس، فإننا نستطيع الحديث عن ثقافات قومية مختلفة ذات تباين وتمايز واضح، وهذا هو منطق الكثير من الايديولوجيات ذات الاتجاه القومي. وإذا هبطنا أكثر في عالم المحسوسات نصل الى مستوى الثقافات الوطنية (القطرية) المختلفة والمتباينة. وإذا أوغلنا التعمق في عالم المحسوسات نصل الى ثقافات فرعية متباينة في ذات الإطار الوطني سواء كان ذلك على المستوى الطبقي (فلاحية، بروليتارية، برجوازية اقطاعية... الخ) أو على المستوى الفئوي (ثقافات طلابية، نخبوية، جماهيرية، اسلامية، مسيحية، ...) أو على المستوى الاقليمي كل قطر حسب أقاليمه.

ما نريد قوله هنا إن المسألة ليست قطعية

ومطلقة أو أحادية الجانب بحيث يمكن القول
مثلاً إن هنالك ثقافة عربية واحدة ولا شيء
عداها (التيارات القومية) أو إن هنالك تراث
إنساني وحسب (التيارات الأومية) أو إن هناك
تراث ديني وحسب (التيارات الدينية) أو إن
هناك ثقافة وطنية وحسب (التيارات القطرية)،
بل إن المسألة متشابكة ذات أبعاد متعددة
وليست أحادية. نعم هناك ثقافة عربية واحدة
ذات خصائص محددة ومعينة مشتركة ولكن إلى
جانبيها، أو في إطارها، هناك ثقافات فرعية لا
يمكن حصرها. فعلى المستوى الأفقي هنالك
ثقافات وطنية (قطرية) متمايزة، وفي ذات
الأقطار هنالك ثقافات إقليمية متمايزة هي
الأخرى، وعلى مستوى الإقليم هنالك تمايز
أيضاً وهكذا. وعلى المستوى الرأسي (سواء على
مستوى الجماعة القومية أو الجماعة الوطنية وما
هو أقل من ذلك) هنالك ثقافات متمايزة أيضاً:
ثقافة قبلية، مدنية، جماهيرية، نخبوية،
فلاحية، عمالية، طلابية، أكاديمية... الخ.
موطن الداء والعلة ليس في التمايز والاختلاف
بين الثقافات على اختلاف أنواعها، إذ أن ذلك

من طبيعة الوجود البشري على هذه الأرض،
ولكن الداء والعلّة يكمنان في الموقف
«الصفري» أو الأحادي من هذه الثقافات
وتمايزها. وبذلك نعي أنه عندما توضع المسألة
على أن الاعتراف بإحدى هذه الثقافات لا بد
وأن يكون على حساب الثقافات الأخرى.
ولتوضيح المسألة نقول: عندما يقول الأمي
بثقافة إنسانية معينة شاملة (إسلامية، مسيحية،
بروليتارية... الخ) فإن ذلك لا عيب فيه
ولا تشريب، ولكن عندما يقول بأحادية هذه
الثقافة وإطلاقها ونفي ما عداها فإننا والحالة
هذه بصدد موقف دوغماتي شوفيني مناقض
لواقع الأمور وطبيعتها. ونفس الشيء يمكن أن
يُقال عن الموقف القومي أو الوطني القطري أو
نحو ذلك عندما ينحو منحىً أحادياً صفرياً.
هذه هي العلة وهذا هو الداء وهذا، نستطيع
القول، ما ميز الخطاب السياسي العربي خاصة
في العصر الحديث والثقافة العربية عامة في
تعاملها مع الاختلاف والتحول وطبيعة العالم
الذي نعيش فيه. نعم، خاتمة القول، هنالك
ثقافة عربية مشتركة، كما أن هنالك ثقافة وإراثاً

إنسانياً مشتركاً، ولكن في ظل هذه الثقافة المشتركة هنالك ثقافات فرعية أخرى (أفقية ورأسية) متميزة ومتعددة. ويجب الاعتراف بمثل هذه التعددية الثقافية إذا كان المراد الانطلاق من أرض الواقع وآليات هذا الواقع للتحكم في تحديد مسار هذا الواقع من أجل تحقيق الأهداف والغايات المرجوة. أما إذا بقيت الأحادية هي المنهج والدوغما هي المعتقد والشوفينية هي منطق الايديولوجيا فإننا في هذه الحالة لن ندرك الواقع ولن نستوعبه ونفهمه وبالتالي لن نستطيع التحكم فيه وفي مساره ومن ثم لا أهداف تتحقق ولا غايات تتجسد بل تبقى طواحين الهواء ودون كيشوت.

وبعيداً عن التنظير المجرد السابق، إذا نظرنا الى الثقافة العربية وما يتفرع عنها من ثقافات فرعية رأسية وأفقية، نجد أنها كلها ورغم تمايزها وعند مستوى معين من التجريد تُصنف بالخصائص التالية:

أولاً: ماضوية في مقابل المستقبلية:

«يستند الخطاب الدارج إذن»، يقول أحد

المفكرين العرب، «الى مفهوم الرجوع، العودة، الانبعاث، النهوض بشيء مكتمل أو شبه مكتمل ولو كان متكسفاً، والالتفات الى ما كان، وإعادة تبه الى المقدمة حيث يجب أن يكون. أما التاريخ الكوني، فقد غاب أو كاد، وقليلة هي الأصوات التي ما زالت تردد آراء لم تصبح هامشية إلا في السنوات الأخيرة... . ويبدو أن السبب في ذلك هاجس قديم في الفكر النهضوي، جديد نسبياً على الايديولوجيا التحديثية... ذلك هو هاجس التسمية، أو إعادة التسمية، أي تغليب الرمزي على التاريخي في شؤون المجتمع والثقافة والسياسة والفكر»^(٣). تغليب الرمزي على التاريخي، أي تغليب الواقع وآلياته لحساب الرمز الثابت غير المتغير أو الساكن. وهذا الرمز (الذي هو في نهاية المطاف مفهوم أو تصور ثبت بل قدس) المتعالي على التاريخ دائماً يجد مرجعيته وجذوره في الماضي وفي مرحلة معينة من هذا الماضي لا بصفته تاريخاً بل بصفته نموذجاً معيارياً يتسامى على التاريخ ذاته^(٤). وبناءً على ذلك، فإن آلية الإنتاج في الثقافة العربية (أي آلية إنتاج الثقافة

لذاتها وآلية العقل المنبثق عنها في الإدراك
والحكم) هي آلية مدرسية (سكولائية) تعتمد
القياس بصفة أساسية على أنه المنهج شبه
الأوحد للحصول على معرفة توصف بأنها
جديدة وهي غير جديدة على الإطلاق. «قياس
الشاهد على الغائب»، أي قياس الواقعة
التاريخية الملموسة على واقعة ماضية اتخذت
شكل الرمز والتعالي على الواقع ذاته بعد أن
أخضعت لعمليات الاختزال والتهذيب
والنمذجة. ليس المستقبل في هذه الحالة إلا
إعادة الماضي بكل حرفيته وكل تفاصيله بمعنى
أن المستقبل في حالة الثقافة العربية وآلية
إدراكها يقع هناك في الماضي وليس هناك في
المستقبل التاريخي المحسوس والمحكوم بآليات
الواقع وديناميكية التحول والتغير. والعقل
العربي المنبثق عن هذه الثقافة القياسية والمنبث
في مختلف أوجه الفعل الإنساني (العقل
السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي،
التاريخي... الخ) ينقل هذه الآلية إلى كافة
تفصيلات الحياة العربية بحيث إنك قد تجد
أحدهم يرفض استخدام الملعقة في الطعام مثلاً

لأن الأوائل (النموذج المتسامي) لم يفعلوا ذلك بكل بساطة. نعم إن هذا مثال موغل في المبالغة ولكنك تجد أمثلة مشابهة تؤكد القياسية والمدرسية في الثقافة العربية بشكل عام، وما بعض التيارات الإسلامية المغالية في اسلاميتها، حسب فهمها وزعمها، إلا التعبير الأشد تطرفاً لهذه الخصيصة من خصائص الثقافة العربية، وإلا فإن المسألة عامة وشاملة وإن اختلفت درجة الاقتراب أو الابتعاد.

ثانياً: أسطورية في مقابل الواقعية:

ونحن هنا لا نعني بالأسطورة معناها اللغوي العربي والذي ينصرف الى «حديث الخرافة» أو الواقعية التي لا وجود لها، بل إن المقصود معناها الأنثروبولوجي الحديث المنصرف الى البنية الرمزية المعبرة عن نسق القيم في المجتمع. ومن هذه الناحية فإن الجانب الأسطوري قابع في كل الثقافات العالمية قديمها وحديثها. غير أن ما يميز الثقافة العربية في هذا المجال هو ميلها الى «أسطورة» الوقائع التاريخية إن صح التعبير بشكل أكبر، وخاصة

في أعقاب ما يُسمى بعصور الانحطاط وحتى هذه اللحظة تقريباً، إذ أن «الثبات» هو أيضاً من خصائص الثقافة العربية على اختلاف وجوهها ومستوياتها وتفرعاتها وذلك في ما يتعلق ببنيتها الأساسية. فالعقل العربي (من ثم الثقافة العربية) يميل الى أن يصبغ أحداثاً تاريخية معينة بـ «الفراة» والتفرد ورفعها الى مصاف الرمز المتسامي الذي لا يتكرر، فتتحول هذه الأحداث وأبطالها الى «أساطير» (بعد الاختزال والاضافة) لا يمكن أن تتكرر في التاريخ المعلوم ولكنها تبقى أملاً وحلماً مانحاً قياً معينة يُتهدى بها ولكن لا يمكن الوصول إليها بشكل مطلق وكامل، وسنرى لاحقاً كيف أن مثل هذا الاتجاه في الثقافة العربية قد حدد معالم السلوك السياسي العربي، ونأخذة مثلاً، سواء في الداخل أو الخارج.

قبل أكثر من عشرين سنة، سأل أحد المثقفين العرب السؤال التالي، أو كان تعجباً قبل أن يكون سؤالاً: «لماذا يأخذ قلب العرب الذين ولجوا عتبة الثلث الأخير من القرن

العشرين بالخفقان حالما يتناهى الى وعيهم وقع
حوافر فرس تحب في البعيد فوق كتيب من
الرمل؟^(٩). نستطيع الإجابة على مثل هذا
السؤال بالقول: لأن الحوافر والفرس والرمال
تُشكّل رموزاً ماضوية تسامت الى مستوى
الأساطير تُثير في المِخْيَال العربي «الزمن الذهبي»
و «الفردوس المفقود» حيث كانت الأمور قد
وصلت الى حدود الكمال، وفق تصورات هذا
المِخْيَال، وذلك مقارنة بعصر الانحطاط
المعاش. وكل عصر معاش هو عصر انحطاط
لأنه لا يرقى الى مستوى كمال تلك الأيام وذلك
كما يصورها الرمز والأسطورة وليس التاريخ
الفعلي.

ثالثاً: أحادية في مقابل التعددية:

من الخصائص المميزة للثقافة العربية (وذلك
كما نستشفها من خلال مؤشرات الخطاب
والسلوك) انها ثقافة تنظر الى نفسها على أنها
تتمتع بـ «فراة» معينة تميزها عن غيرها من
الثقافات. مثل هذا الموقف لا غبار عليه ولا
تثريب إذ أن التمايز صفة من صفات الثقافات

في تعددها واختلافها. غير أن الثقافة العربية، كما تطرح نفسها من خلال الخطاب والممارسة، تتجاوز مسألة التمايز لتقول بالفرادة ومن ثم، كنتيجة منطقية، القول بعلوية الثقافة العربية على ما عداها من ثقافات^(١٠). نجد مثل هذه «الفرادة» و«العلوية» في الخطاب السياسي العربي وخاصة الطروحات «القومية» و«الاسلاموية» و«الانعزالية» الطائفية، كما نجدها في الخطاب الأدبي (فرادة اللغة العربية وتميزها وعلويتها) وفي كافة أشكال الخطاب الأخرى. ونجد انعكاس هذه الأحادية الثقافية في الممارسة الاجتماعية والسياسية العربية سواء على مستوى النخب أو على مستوى الجماهير. فالسلطة، مثلاً، ذات تفرد معين وذات هيمنة شمولية معينة على طول التاريخ العربي وهي دائماً تحاول «عجن» المجتمع أو صياغته على الشاكلة التي تريد نافية خلال ذلك كل تعددية محتملة أو ممكنة أو متواجدة سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي. والمجتمع ذاته غالباً، كي لا نقول دائماً، يسير على وتيرة واحدة من القيم والمعايير المكتسبة والمفروضة

بحيث لا يسمح بأي درجة من الاختلاف أو التنوع والتعدد في هذا المجال، وعلى ذلك يمكن القياس بالنسبة لكافة الأوجه الأخرى من الحياة العربية على امتداد تاريخها. وقد يكون مثل هذا الوصف منطبقاً على العديد من دول «العالم الثالث» والأنظمة ذات الطبيعة الشمولية، إلا أن ما يُميّز الثقافة العربية وانعكاساتها السياسية والاجتماعية على وجه الخصوص، هو أن الشمولية العربية تطرح نفسها (من خلال الخطاب والممارسة) على أنها أبدع ما بالإمكان مقارنة بالآخرين وتربط هذه الأحادية والشمولية بالمرجعية «الرمزية الماضوية» فتمنحها بالتالي نوعاً من القداسة والفردية والعلوية.

من نتائج أحادية الثقافة العربية وتفسيراتها وانعكاساتها الخطابية والسلوكية هو هذا الفصل العنيف بين العدو والصديق، أو الموقف المتوتر والقلق والرافض «لآخر» (وهذا ما نجده واضحاً بشكل خاص في أدبيات وخطاب النهضة، غير أن جذور هذا الموقف لا تخلو منها

الأدبيات القديمة وخطابها). نعم إن كل ثقافة، وخاصة إذا كانت ثقافة تشعر أنها مهددة من ثقافة أخرى، أقول: إن كل ثقافة تلجأ الى آلية الدفاع عن الذات بشكل من الأشكال، وهذا حق مشروع، ولكن الملاحظ أن الثقافة العربية في دفاعها عن ذاتها تلجأ الى عمليات النكوص والارتداد الى الماضوية البحتة (انظر الخاصية الأولى) والرفض المرضي لكل وافد أو ما يعتقد أنه وافد لا يتواءم مع النموذج - المرجع (انظر الخاصية الثانية) المحدد ايدولوجياً وبشكل دوغماتي مغلق. والحقيقة أن الثقافة العربية في تعاملها مع «الأخر» تقع في نوع من «الشيزوفرانيا» والازدواجية القلقة من حيث انها تعرف في داخلها أن هذا الآخر متفوق عليها ولكنها، وفق آليات الدفاع، ترفض هذا التفوق وتحاول أن تبرر ضعفها (المرحلي) بكافة التبريرات الايدولوجية والقول بأن تفوق «الأخر» هذا هو مسألة مرحلية لا تلبث أن تنتهي وتعود الأمور الى مجراها الطبيعي الذي هو علوية الثقافة العربية في نهاية المطاف. ومن ناحية أخرى، فإن الثقافة العربية (الذهنية

العربية) تنظر الى الآخر على أنه «نموذج» يمكن الاستفادة منه، ولكنها في ذات الوقت ترفضه وتحاول التمسك بأصالتها التي هي في حقيقة الأمر تلك النزعة الماضوية (النكوصية) المتحدث عنها سابقاً. بمعنى أنها، أي الثقافة العربية، تريد ولا تريد في نفس الوقت وهذا يُدخلنا في إشكالية ليس من السهل حلها وإن لجأ البعض الى محاولات التلفيق والتوفيق التي، وكما يقول الواقع المعاش، لم تنجح كثيراً في مسعاها^(١١).

رابعاً: رغبوية في مقابل التاريخية:

كل ثقافة من الثقافات الإنسانية في تمايزها تقوم على جذر أو جذور فلسفية وايدولوجية ذات طبيعة غائبة، بمعنى أن التاريخ في مفهوم هذه الثقافات، أو جذورها الفلسفية والإيدولوجية، هو كيان ذو غاية معينة يسير نحوها بفعل قوى ميتافيزيقية معينة تختلف في المسميات وتتفق في الجوهر. وكل ثقافة من الثقافات الإنسانية، أو جذورها الفلسفية والايدولوجية، ترى أن هذه الغاية تصب في

نهاية المطاف في مصب التصور العام لهذه الثقافة فيما يجب أن يكون عليه العالم وما يسير نحوه هذا العالم وذلك وفقاً للقيم العامة لهذه الثقافة أو تلك. كل الثقافات الإنسانية ذات الأثر الحضاري ذات اتجاهات غائية يتساوى في ذلك العرب والغرب والصين والهند. غير أننا في الحالة العربية عندما نأخذ هذه الغائية الأصلية في الثقافة العربية، منظوراً إليها من خلال تفاعلها وتداخلها مع الخصائص الأخرى للثقافة العربية (الماضوية، الأسطورية والرمزية، الأحادية) فإنها، أي الغائية، تأخذ شكل الرغبة الوجدانية. وبذلك نعي إسقاط رغبات الذات على أحداث التاريخ الفعلي لا المفترض، والنظر إلى أي حدث وكل حدث على أنه يسير في صالح هذه الذات، وهذا ما نراه واضحاً بشكل خاص في الخطاب العربي المعاصر بشكل أخص الذي يرى، مثلاً، في كل حادثة وأي حادثة دليلاً أو مؤشراً على سقوط الغرب أو انتصار قيم الثقافة العربية وغير ذلك. والفرق بين الغائية والرغبة هو أن الأولى تسقط تصورات الذات على الموضوع

على المدى البعيد وفي التحليل الأخير ولكن الأحداث المباشرة ليس بالضرورة أن تخدم هذه الغائية البعيدة. أما الثانية (الرغوبية) فإنها ملتصقة بكل حدث مباشر أو غير مباشر بمعنى أنها إسقاط لتصورات الذات في كل لحظة وكل حين وكل حدث وليس الأحداث كلها منظوراً إليها نظرة بعيدة المدى طويلة الأمد. ولعل مثل هذه الرغوبية أداة أو آلية من آليات دفاع الثقافة عن نفسها خاصة في حالة الضعف والشعور بالحصار والانحسار إذ يبقى الاعتقاد الدفين بأن كل شيء في نهاية المطاف سوف يؤدي (بشكل ما وطريقة ما لا ندري كيف تكون) إلى انحسار الحصار وانتصار الثقافة المعنية.

مسألة الرغوبية في الثقافة العربية المعاصرة خاصة، تقودنا إلى آلية أخرى من آليات دفاع هذه الثقافة عن ذاتها في وجه الآخر المتفوق والعدو بالضرورة ألا وهي ما نسميه النزعة التبريرية في هذه الثقافة. فعندما تبدو معالم ضعف معين وانكسار محدد فإن السبب في

ذلك، مثلاً، ليس ذات العقل وليس ذات الثقافة وبعض محدداتها ولكن أمور طارئة شكلية إذا ما استبعدت فإنه لا ريب أن ذلك العقل والثقافة راجعان الى موقعهما الذي يجب أن يكونا فيه من علوية مفترضة^(١٢). وإذا لم يحدث ذلك فإن الخلل أيضاً لا يكمن في بنية العقل والثقافة ولا يعني ذلك ضرورة مراجعة هذه البنية. بقدر ما أن أصابع الاتهام تشير دوماً الى «الآخر» العدو دائماً والذي يمنع معالجة هذه الأمور الطارئة والشكلية. بمعنى آخر، تتحول العملية في نهاية المطاف الى قناعة دوغماتية بأن شرط العلاج الأول هو اختفاء «الآخر» (غائية رغوية) وبدون ذلك فإن كل محاولة للعلاج لا بد وأن تبوء بالفشل (فعل تبريري). أما ذات العقل ومكوناته وذات الثقافة المفترزة لمثل هذه التصورات ومحدداتها فإنها تبقى بعيدة عن أي اتهام وبمناى عن أي تحليل وتعليل ونقد مع أن المطلوب هو هذا بالضبط: نقد ذات العقل ونقد ذات الثقافة أو نقد السلاح وفق تعبير الجابري^(١٣).

الثقافة العربية والثقافة العالمية

بمثل ما تساءلنا هل هناك ثقافة عربية يحق لنا أن نتساءل: هل هناك ثقافة عالمية؟ في الماضي وعندما كانت الثقافات والحضارات ذات انفصال نسبي عن بعضها البعض ما كان بالإمكان الحديث عن ثقافة عالمية معينة بل كان بالإمكان الحديث عن إرث وتراث انساني مشترك هو هذه الثقافات والحضارات منظوراً إليها وفق تعددية معينة وذلك حين استخدام مصطلحات ومفاهيم حديثة في تصنيف تلك الثقافات. أما اليوم، والعالم يتحول الى قرية صغيرة بل وأصغر من ذلك نتيجة الثورة الصناعية والعلم الامبريقي والثورة المعلوماتية وما انبثق عن كل ذلك وما أدى الى كل ذلك من أنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية ذات مجال حيوي عالمي (كالرأسمالية مثلاً)، فإننا لا

يمكن إلا أن نتحدث عن وجود ثقافة عالمية يتفق كل البشر في عالمنا المعاصر على بنودها ومكوناتها الأساسية. هناك العقلانية والعلم التجريبي وضرورة التحول الدائم (الحدثة إن شئت) والتقنية وما يقف وراءها من عقل وذهن ونحو ذلك، كل هذه أمور نجد أن هنالك شبه اتفاق على محاوريتها بين كافة شعوب العالم على اختلاف ثقافتهم وهي تشكل الأسس الأولية والعامّة لثقافة عالمية سائدة. أن تكون هذه الأسس وبالتالي هذه الثقافة العالمية ذات جذور ثقافية غربية (سيادة ثقافة معينة على مستوى العالم) فإن ذلك لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً إذ ليس لدينا الا واقعة محسوسة ألا وهي أن هنالك ثقافة عالمية معترف بعالميتها عن طريق الاعتراف بأسسها العامة وأولوياتها الرئيسية. وأن تكون هذه الثقافة قد سادت وعلت نتيجة العنف والهيمنة الغربية على العالم (الموقف الايديولوجي) أو نتيجة القدرة الكامنة في نظرتها الى العالم من حولها بحيث أدت الى سيطرة الإنسان الواسعة على هذا العالم (الموقف الفلسفي)، فإن ذلك لا يغير من الحقيقة في

شيء ألا وهي أن هنالك ثقافة علت وسادت حتى أصبحت ثقافة عالمية بغض النظر عن المصدر والجذور وبغض النظر عن مشاعر الحب أو الكره، القبول أو الرفض لمثل هذه الثقافة.

إذاً، فهناك اتفاق (طوعي أو كرهى) بين كافة شعوب الأرض على اختلاف حضاراته ونظمه بأن هنالك ثقافة معينة هي التي تتميز بالعالمية نتيجة عالمية أسس معينة فيها بغض النظر عن مصدر وجذور هذه الثقافة. وكل ثقافة، بما فيها الثقافة العربية، تحاول أن تطعم نفسها بأسس هذه الثقافة العالمية ولكن دون أن تفقد خواصها الذاتية وهويتها الخاصة وكيونيتها المحلية. وقد استطاعت معظم ثقافات هذا العالم أن تصل الى صيغة معينة تكتسب من خلالها أسس هذه الثقافة العالمية وتحفظ بميزاتها الخاصة ومكوناتها الثقافية الذاتية في نفس الوقت دون اشكاليات تذكر ودون ظهور أي معضلات جوهرية تقف بين اكتساب العالمية والاحتفاظ بالمحلية، وأفضل مثال على ذلك التجربة اليابانية وهي الأبرز وتجارب

أخرى وإن كانت أقل بروزاً مثل الصين وكوريا^(١٤). فإذا أنت ذهبت الى اليابان مثلاً فإنك ستجد هذه الثقافة العالمية ذات الجذور الغربية سائدة، بل وستجد أن نتاج هذه الثقافة في اليابان ينافس ويتفوق على نتاج وإفرازات هذه الثقافة في مصدرها الأصيل وبيتها التاريخي ألا وهو الغرب. ولكنك في نفس الوقت ترى أن الياباني ما زال يابانياً في الأسس العامة لثقافته الوطنية، وعلى ذلك قس بقية التجارب.

أما إذا جئنا الى المنطقة العربية والثقافة العربية السائدة فإننا نجد أن العلاقة مع هذه الثقافة العالمية أو الثقافة الغربية إن شئت فالمسألة سيّان، أقول: اذا جئت الى المنطقة العربية والثقافة العربية فإنك ستجد مثل هذه العلاقة تشكل اشكالية معينة بل ومعضلة عويصة منذ أول احتكاك للعرب مع الغرب الحديث وحتى هذه اللحظة. ماخطب هنا وما الذي جعل هذه «الفراقة» للثقافة العربية في تعاملها مع ثقافة هذا العالم المعاصر (الثقافة الغربية) بشكل لا يوجد تقريباً في الثقافات

الأخرى عند تعاملها مع مثل هذه الثقافة؟ في اعتقادي فإنه وبالنظر الى خصائص الثقافة العربية والعقل العربي المتحدث عنها سابقاً فإنه يمكن الوصول الى جواب معين أعتقد انه مُرضٍ وكافٍ. من خلال هذه الخصائص السابقة يتبين لنا أن الثقافة العربية تعتقد «العلوية» في ذاتها وإن كانت تدرك حسيّاً أنها ليست كذلك في هذه المرحلة من التاريخ على الأقل. الإحساس بالعلوية هذا يجعل الثقافة العربية تتفوق على ذاتها وعلى أصولها المُدعاة «الثابتة» خشية الاحتراق ومن ثم الذوبان في الثقافة العالمية الجديدة مما يفقدها «أصالتها» وبالتالي أحقيتها في العلوية وقدرتها على السيادة والصدارة. إنه هاجس العلوية والصدارة والسيادة العالمية للثقافة العربية هو ما يعيقها عن الاندماج في العصر والاستفادة من منجزات الثقافة الحديثة والمولد لتلك الإشكاليات الشكلية التي لا نجدها تقريباً إلا في الثقافة العربية بشكل مركّز ومبالغ فيه مثل إشكالية الأصالة والمعاصرة، الحديث والقديم، الدين والدولة، وغيرها من إشكاليات ليس

المجال مجال مناقشتها وتحليلها. غياب هذا الهاجس (العلوية وضرورة الصدارة) هو الذي جعل من اندماج الثقافات الأخرى في ثقافة العصر مسألة أيسر منها في الثقافة العربية لأن المسألة كانت مسألة تكيف مع المتغيرات وليست مسألة تثبيت بمجرد المفاهيم من أصالة ونحوها. وفي هذا الشأن، يقول مثقف عربي: «الحدائث ما هو قائم لدينا ولدى غيرنا، والأصالة تُشير عند أصحابها إلى مكان وجودنا في عمقها الماضي، وليس ثمة شك لدى أي عاقل أن الماضي، ولئن سبقنا الوجود، لا وجود له في يومنا إلا على النحو الذي نصوره به. فليس ثمة ماضٍ قائم بذاته إلا ما ولى وأودع المتحف، وما الماضي الماثل في الذهن وفي الخيال الأيديولوجي والثقافي إلا ما كان من نتاج اليوم وتأسس في مخيلته وتصور بمقولاته السذھنية»^(١٥). بمعنى آخر، ولجعل القصة الطويلة قصيرة، فإن الموقف الثقافي العربي من الثقافة الغربية (العالمية) هو موقف «ايدولوجي» ينطلق في تعامله معها من مفاهيم الرفض والشك المطلقين وطلب السيادة

والصدارة لذاتها، أي للثقافة العربية. أما موقف الثقافات الأخرى فهو موقف «براغماتي» ينطلق في تعامله معها من مفاهيم الضرورة والتكيف والبقاء دون هاجس الصدارة والسيادة والنفي، أي نفي هذه الثقافة التي أصبحت عالمية.

وكي لا نكون مغالين في تحليلنا فإن الموقف الثقافي العربي من «الأخر» عموماً ليس موقفاً ايديولوجياً على إطلاق الكلمة، بل إن هناك نزعات براغماتية معينة منطلقها، مثل كل الثقافات الأخرى، مفاهيم الضرورة والتكيف والبقاء. ولكن مثل هذا الموقف يضيع في الموقف الثقافي الايديولوجي العام وإن لم يضع فإنه يبقى مصارعاً ومدافعاً، ومن هنا تتبع إشكاليات الفكر العربي والثقافة العربية المعاصرة. بل حتى الموقف الايديولوجي الصارم والرافض يميل بعض الأحيان الى قبول منطق الضرورة والتكيف (الموقف البراغماتي) ولكنه يحاول أن يؤدجه بوضعه في مفاهيم الأصالة ونحوها ومن هنا تنبثق محاولات التلفيق

والتوفيق التي لم تصادف نجاحاً كبيراً كما سبق
أن ذكرنا.

وقد يقول قائل: «وما العيب في أن تطلب
الثقافة العربية الصدارة؟ أليست اليابان
المعاصرة في طريقها الى السيادة العالمية في ظل
النظام الدولي الجديد الأخذ في التكوين؟»
وهذا سؤال مبرر ومشروع، ولكننا نقول إن
النهضة اليابانية والتي ابتدأت في عصر الميجي
انطلقت دون أن تكون أسيرة مفاهيم ثقافية
كالتى رأيناها عند الحديث عن خصائص الثقافة
العربية. وهي ذات المفاهيم التى عرقلت حركة
النهضة العربية الحديثة. هذا لا يعنى القول
بالانفصال المطلق في التجربة اليابانية بين القيم
الثقافية الوطنية ومحاولات النهضة، ولكن المعنى
منصرف هنا الى القول إن النهضة اليابانية لم
تكن أسيرة هذه المفاهيم بمعنى النظر اليها نظرة
ثبوت وسكون وقدسية وإلا فإن إعادة تشكيل
هذه المفاهيم كان أحد الحوافز التى أدت الى
النهضة اليابانية الحديثة. هذا من ناحية، ومن
ناحية ثانية فإن الثقافة اليابانية لم تكن أسيرة

مفهوم الصدارة والعلوية والسيادة الواجبة
كمضمون للنهضة (الموقف الايديولوجي) بل
إنها اتجهت اتجاهاً براغماتياً شبه صرف أدى في
النهاية الى سيادة يابانية من نوع معين وبشكل
معين.

مثل هذا الحديث عن التجربة اليابانية
يقودنا الى الحديث عن تجربة أخرى كثيراً ما
يوردها المثقفون العرب على أنها من الممكن أن
تكون تجربة نهضوية ناجحة، دون أن يكون
لذلك مبرر تاريخي كافٍ في اعتقادي، ألا وهي
تجربة محمد علي في مصر والتي تزامنت مع
اصلاحات الميجي في اليابان. يطرح المثقفون
العرب هذه التجربة على أنها تجربة كانت تحمل
إمكانيات النجاح لولا التدخل الأجنبي الذي
أجهضها. في هذا الطرح الكثير من النزعة
التبريرية التي تحدثنا عنها حين الحديث عن
خصائص الثقافة العربية وهي أن كل شيء على
ما يرام «لولا أن الآخر» أجهض التجربة وقتل
المحاولة. ولكن إذا نظرنا الى تجربة محمد علي
هذه (لا على أساس أنها تجربة فريدة أو نموذج

تاريخي ، بل على أساس أنها تقدم كذلك من قبل الكثير من مثقفي العرب) ، أقول : إذا نظرنا نظرة فاحصة أكثر قرباً الى هذه التجربة لوجدنا أنها ورغم قسرتها التحديثية كانت أسيرة الثبات في المفاهيم التقليدية . فقد أدت هذه التجربة الى إدخال «الازدواجية» ومن ثم خلق الاشكاليات في الثقافة العربية المعاصرة . فعندما قسم نظام التعليم الى نظام ديني على رأسه الأزهر ومؤسساته ونظام حديث يدرس الثقافة العالمية الحديثة بمؤسسات مختلفة وبذلك أوجدت تلك الهوة المتسعة بين «الأصالة» و«المعاصرة» ، وشلت من فاعلية التعليم الحديث المجتمعية حيث ان هناك انفصال في المؤسسات وبالتالي انفصال في المجالات ، وهذا ما لم يحدث في الثقافة اليابانية إبان عصر نهضتها التي طعمت بالمفاهيم الحديثة دون شق الثقافة والمجتمع الى نصفين متعارضين وكانت نتيجة هذا التطعيم ارتقاء الثقافة ككل وليس اشكاليات الازدواجية التي تعاني منها الثقافة العربية المعاصرة . هذا بالنسبة للجانب الثقافي من تجربة محمد علي وهو الذي يهمننا ، أما

بالنسبة للجوانب الأخرى من حيث مدى
النهضة المطلوبة والعلاقة مع الآخر في هذه
التجربة فإن المجال قاصر عن تحليلها التحليل
الأوفى، إلا أن التاريخ يقول لنا في هذا المجال
إن علاقة محمد علي مع «الآخر» كانت علاقة
تبعية قبل أن تكون علاقة عداء وبالتالي فإن
التدخل الأجنبي المفترض في هذه التجربة لم
يدمرها ولكنه دفعها إلى أقصى إمكاناتها ولكنها
تقهقرت على نفسها وانكفأت على ذاتها لأنها
استنزفت هذه الإمكانيات وآليات الحركة في
هذه الإمكانيات نتيجة عوامل داخلية قبل أن
يكون للأجنبي دور في ذلك، هذا على افتراض
أن دوره كان سلبياً.

الثقافة العربية والسلوك السياسي العربي

الثقافة هي مصدر القيم ومصدر المعايير ومصدر الأحكام التي تحدد السلوك في نهاية المطاف. فالسلوك عبارة عن ترجمة عملية للتصورات الذهنية المنبثقة عن ثقافة ما والمحددة لدرجة إدراك العالم المحيط ومن ثم الحكم عليه والسلوك بناء على كل ذلك. ونحن في هذا الجزء من الكتاب سنحاول تحليل السلوك السياسي العربي (على مستوى النخب والجمهور) في علاقته بالثقافة العربية والخطاب المنبثق عنها وذلك كما حاولنا وصفها سابقاً من خلال خصائصها وبنيتها والأسس التي تقوم عليها.

في بحث له حول أزمة الخليج الأخيرة والحرب التي كانت خاتمته، يقول باحث عربي: «كشفت الحرب عن أن مجتمعاتنا العاجزة عن أن تعكس صورتها عبر الصور لم

تجد أمامها سوى الكلمة تُعبرُ بها عن موافقها. . . غير أن هذه الكلمة - كما أثبتت الممارسة في حرب الخليج - كلمة عاجزة بدائية، ومتخلفة، لأنها صنعت بعد اغتصاب عنيف للغة العربية فظهرت وكأنها تعبير ساذج لشعوب لا تفرق بين الحقيقة والحلم، ولا بين الأسطورة والواقع. شعوب تعتقد أن الكلمة بذاتها إن لفظت أو نطقت أو أذيعت في خطاب سياسي أو بيان عسكري يمكن أن تحل محل الفعل بل هي الفعل ذاته. ويكشف عن ذلك الخطاب السياسي البائس للقيادة العراقية، والبيانات العسكرية المتهافتة التي صدرت أثناء الحرب»^(١٦). وفي مكان آخر من البحث يعلق الباحث على خطبة لصدام حسين مع بداية حرب الخليج الثانية فيقول: «إن ما يزخر به هذا الخطاب وغيره من الخطابات التي أذاعها الرئيس صدام حسين، لتكشف بصورة جلية عن تعمد اصطناع لغة دينية واضحة سواء في وصف النفس أو وصف الأعداء، أو في إثارة الأُمجاد الإسلامية القديمة، بأسلوب تختلط فيه الأوهام بالحقائق ويتزاوج فيه تحليل الصراع

وفق المنهج السياسي مع تهويمات غائمة أقرب ما تكون الى لغة الدراويش منها الى لغة الصراع السياسي المعاصر، والتي عادة ما تكون واضحة قاطعة ومركزة، قادرة على إيصال رسالتها الى العالم»^(١٧). عند النظر الى هذه النصوص، ونحن اتخذناها مجرد مثل وإلا فإن التحليل ينطبق على نصوص أخرى وحالات أخرى، أقول: عند النظر الى هذه النصوص نجد أن ما تحدثنا عنه من خصائص للثقافة العربية ينطبق أشد الانطباق عليها آخذين في الاعتبار أن النصوص المعلق عليها هنا هي نصوص صادرة عن نظام يقول بالثورية، أي انه خطاب يقول بالانفصال النسبي مع الماضي ومع ذلك نجد أنه غارق حتى أذنيه لا في الماضي ولكن في توهم الماضي ورمزيته.

في أزمة الخليج وحرب الخليج تجمعت كافة خصائص الثقافة العربية المعاصرة من ماضوية ورمزية أسطورية وآحادية ورغبوية لتنتج لنا خطاباً مفصولاً الجذور عن الواقع، يتحدث بلغة لا يفهمها العصر ولا تفهمه حتى وإن اتخذ

هذا الخطاب صورة حديثة، إلا أن المضمون تقليدي حتى الصميم. أما ما يمكن أن يكون خطاباً سياسياً حديثاً يعتمد التحليل السببي والمنطق العقلاني دون الفوران الوجداني والرمزية الماضوية والقياس عليها، فإن ذلك كان شبه غائب عن الساحة الثقافية العربية اللهم إلا في ما ندر. تحليل آليات الفعل ودوافع العمل والعلاقة بين القوى الاقليمية والعالمية وفق أبجديات علم السياسة كان شبه غائب حيث بقيت الايديولوجيا ذات الرمزية الماضوية والأحلام الرغبوية هي السائدة وكانت النتيجة انفجار كثير من المفاهيم والمسلّمات المعشعشة في الذهنية العربية وكان ذلك من الممكن أن يؤدي الى ثقافة عربية جديدة بدءاً من الثقافة السياسية ذاتها، ولكن يبدو أن الحالة العربية حالة خاصة لا تنفع معها أزمات ولا حروب لبداية عهد جديد بعقل جديد.

ولو عدنا أدراجنا قليلاً الى الوراء، الى الحرب العراقية - الإيرانية، لوجدنا أن العقل السياسي العربي وما يقف وراءه من ثقافة عربية

وضع الموضوع برمته في صورة رمزية أسطورية ماضوية رغبوية معينة وذلك من خلال خطاب لا يمت الى التحليل السياسي الواقعي بأية صلة. فقد كانت تلك الحرب، كما يصورها الخطاب السياسي، حرب بين «العرب والفرس» في بعض الايديولوجيات «القومية»، وحرب بين «الاسلام والمجوسية» في بعض الايديولوجيات «الاسلاموية»، وهي القادسية الجديدة أو «قادسية صدام» في الخطاب الاعلامي العراقي، وهي «كربلاء» جديدة بين الحسين بن علي ويزيد بن معاوية في طرح تيارات معينة، وهكذا. قيل كل شيء في هذه الحرب ولكن لم يقل شيء في ذات الوقت. لقد طرحت المسألة في صورة رمزية أسطورية ماضوية رغبوية لا مكان للتحليل السياسي الواقعي أي أثر فيها. ليس هناك في هذه الصورة مكان لتحليل صراع المصالح أو المنافسة على النفوذ السياسي الاقليمي أو صراع البقاء بين ايديولوجيتين متنافستين أو تحليل للأوضاع الداخلية لكلا البلدين بحثاً عن مؤشرات موضوعية لأسباب الصراع وانفجاره.

كل ذلك الذي هو من أبجديات علم السياسة والتحليل السياسي لا وجود له في هذه الصورة ولا يمكن الحصول عليه إلا من خلال تلك الأدبيات القادمة من خارج المنطقة العربية، أي من خارج منطقة الخطاب السائد. ولذلك، وعندما اجتاحت العراق الكويت في أعقاب الحرب العراقية - الإيرانية كان ذلك مفاجأة لمعظم مثقفي العرب إن لم يكن كلهم إذ ما كان لهم أن يعلموا أو يتنبأوا بمجريات الأمور وفق الخطاب السائد والمهيمن بينما كان بالإمكان ذلك لو أن التحليل كان واقعياً مدركاً لآليات الحركة والفعل. فالعراق قد خرج من الحرب مديوناً ولديه آلة عسكرية ضخمة لا يمكن استيعابها في مجتمع مدني سلمي وفي ظل ظروف اقتصادية صعبة خاصة مع انخفاض أسعار النفط وهو المصدر الوحيد تقريباً للنقد الأجنبي. ومن المعلوم سياسياً أن كل نظام سياسي يحاول الدفاع عن نفسه وحماية وجوده، ومثل هذه الأمور لا ريب أنها كانت ستؤدي الى تفاقم الأمور داخل العراق ومن ثم انفجار الأوضاع على شكل قلاقل واضطرابات،

فكيف يخرج النظام في العراق من أزمتة؟ ليس هناك، كما كانت تقول المؤشرات، إلا الاتجاه نحو فتح جبهاتٍ خارجية قادرة على إسكات الجبهة الداخلية، ولكن كيف؟ أفي إعادة الحرب مع إيران؟ ذاك محال بعد ثمان سنوات من الحرب معها. أبالاتجاه شمالاً حيث تركيا وحلف الأطلسي؟ هذا أمر مستبعد. أبالاتجاه غرباً نحو الأردن؟ هذا محال أيضاً إذ أن ذلك يعني تفاقم الأزمة الاقتصادية بدل تهدئتها من ناحية، ومن ناحية أخرى يجعل من العراق دولة مواجهة وذلك ما لا يريده، هذا بغض النظر عن أن النظام السياسي في الأردن حليف للنظام في العراق إذ أن مسألة التحالفات مسألة مرحلية خاضعة لتقلبات المصالح والأوضاع السياسية السائدة. إذن ما الحل؟ ليس هناك إلا الاتجاه جنوباً حيث الكويت، هذا البلد الضعيف الثري في نفس الوقت خاصة وأن هناك خلفية أيديولوجية تبرر مثل هذا الاتجاه سواء في مقولات الوحدة العربية أو في مقولات إعادة الفرع إلى الأصل أو في مقولات عدالة توزيع الثروة، ومن تثيره مثل هذه المقولات

الايديولوجية، وخاصة الأخيرة، من ردود فعل وجدانية لدى النخب والجهاهير على السواء. اذن لقد كان واضحاً من خلال هذه المؤشرات أن الكويت لا بد وأن تكون معركة العراق التالية، وهناك تحليلات غربية أكدت ذلك، ولكن الخطاب السياسي العربي الغارق في وجدانياته ورمزيته ما كان قادراً على اكتشاف ذلك ولذلك كان غائباً تماماً في هذا المجال. حتى خطاب السلطة كان غائباً في هذا المجال، وهو الخطاب المفروض فيه أن يدرك هذه الأمور لا لعقلانيته ولكن انطلاقاً من ضروريات الأمن وحماية الأنظمة لنفسها. لقد كان هذا الخطاب غارقاً بدوره في تلك المفاهيم التقليدية القائلة بأخلاقيات العرب وشيم العرب التي تمنع الأخ من الغدر بأخيه ونحو ذلك. ناسية أو متناسية أو حتى جاهلة بأن المسألة أبعد من ذلك إذ أنها مسألة علاقات بين الدول والعلاقات بين الدول يحكمها منطق معين قوامه المصالح والرؤى الاستراتيجية وصراع القوة ونحو ذلك، سواء كانت هذه الدول عربية الهوية أو غير ذلك فمنطق الدولة هو منطق الدولة بعيداً عن

الأخلاقيات والمثل سواء كانت هذه الأخلاقيات
والمثل عربية أو غير ذلك.

ما سبق الحديث عنه ليس الا مثلاً والا فما
الحالة العربية عند الحديث عن السلوك
السياسي الا مسرحاً كبيراً يسوده المنطق الذي
يحكم حديثنا السابق. نخذ مثلاً القضية
الفلسطينية (قضية العرب الأولى كما تسمى)
والوجود الاسرائيلي في المنطقة العربية، كيف
يتعامل العقل السياسي العربي والثقافة السياسية
العربية مع هذه القضية وهذا الوجود. دون
الدخول في التفاصيل، وبالنظرة الشاملة الى
القضية منذ البداية وحتى هذه اللحظة،
نستطيع القول ان الخصائص العامة للثقافة
العربية المعاصرة تبدو واضحة جلية في التعامل
مع هذه القضية ومع الوجود الاسرائيلي.
فالحدية والأحادية فرضت سلوكاً سياسياً محدداً
تجاه التعامل مع متغيرات السياسة مفاده كل
شيء أو لا شيء: لا لتقسيم ١٩٤٧، لاءات
الخرطوم الشهيرة، لا للدولة الفلسطينية على
جزء من الأرض، لا للحكم الذاتي. لاءات

رافضة قطعية لمجرد الرفض (أسر الكلمات)
وكانت النتيجة الفعلية لكل ذلك تجذر الوجود
الاسرائيلي والرضوخ، في خاتمة المطاف للواقع
السياسي والدخول في مفاوضات وقبول كل
شيء بعد رفض كل شيء (نفس العقلية) ولكن
بعد فوات الأوان حيث أصبحت اللا
الاسرائيلية هي السائدة. نعم ان العرب دائماً
يصلون متأخرين لأن تصوراتهم ومفاهيمهم
التي يدركون من خلالها الواقع ويحكمون عليه
تصورات قاصرة لا تحصل على الصورة
الصحيحة الا بعد أن تكون ذات الصورة قد
تغيرت وظهرت صورة أخرى لن يدركونها الا
بعد أن تتغير هي الأخرى. انه قصور كامن في
ذات الثقافة التي لا تحسن التعامل مع التغير
 والتحول، وفي ذلك يقول كاتب عربي في
معرض تعليقه على علاقة المفكر العربي
بالواقع: «الواقع الذي يعيشه المفكر العربي
فيه، هو واقع مبتور، ناقص، مخلخل البنى،
انه يتساوى والفكر الذي يرتكز عليه، باعتباره
فكراً اختزالياً، أبعد ما يكون عن الاستقرار،
وانساناً يعيش شيزوفرانيا مستفحلة ترافق كل

لحظة من لحظاته التأملية، فهو المتزن والمختل
التوازن، الفيلسوف الحكيم، والقاضي المفتقر
الى الخبرة، صاحب رؤية ورؤيا، والمصاب
بعسر النظر...»^(١٨).

والماضوية والرمزية - الأسطورية خلقت،
بالنسبة لقضية فلسطين، انطباعاً بل اعتقاداً
ميتافيزيقياً هلامياً معيناً من أن فلسطين لا بد
وأن تتحرر في يوم ما وينتهي الوجود الاسرائيلي
برمته. كيف، أين، ومتى؟ هذه أسئلة عقلانية
لا تجد اجابة لها لدى النخب فما بالك
بالجماهير. هنالك مجرد حلم «رغبوي» بذلك
يسقط على واقع الحال فتنبثق عنه ثلة من
الرموز والأساطير. عندما يُقبل ذلك «المنقذ»
من الغيب تتحرر فلسطين كما أقبل صلاح
الدين وطرد الصليبيين من فلسطين، وكما جاء
قطز والظاهر بيبرس وهزموا أبناء التار. هنالك
بعد ميتافيزيقي غيبي بالنسبة لهذا المنقذ
المفترض تعبر عنه الثقافة العربية عموماً
والشعبية خصوصاً أفضل تعبير حين تربط
الأشياء بالزعامة الفردية وقدرتها على الانقاذ

الخارق. لذلك لم يكن عجباً أن أثارت مقولات صدام حسين الايديولوجية حول فلسطين وتوزيع الثروة ونحوها كماً من الجماهير العربية الغارقة حتى أذنيها في المقولات الرمزية للثقافة العربية. وكيف لا تثار الجماهير اذا كانت قطاعات واسعة من المثقفين العرب أثرت وجدانياً بهذه المقولات فسارت وراء «الزعيم» المنقذ رغم أن واقع الأمور يقول أشياء حول هذا الزعيم والظروف السياسية السائدة ما كانت تتماشى مع المقولات العربية السائدة. ونحن لا نذكر صدام حسين هنا إلا كمثّل وإلا فإنه، وفي ظل الثقافة العربية السائدة، لم يكن أول «المنقذين» ولن يكون آخرهم.

وبعيداً عن القضية الفلسطينية وصدام حسين، لنأخذ حدثاً سياسياً آخر ونرى كيفية التعامل العربي معه والمقاد بخصائص الثقافة العربية. وليكن هذا الحدث أزمة «لوكربي» والتورط الليبي المفترض في تفجير طائرة «بان ام» الأمريكية. دون الدخول في التفاصيل،

نستطيع أن نميز ردات فعل ثلاث تجاه هذه القضية. فهناك أولاً ردة فعل قطاعات واسعة من المثقفين العرب التي رأت في القضية «مؤامرة» على العرب من خلال تحجيم ليبيا بعد تحجيم العراق (سلوك تبريري) ومحاولة «قياس» الفعل الليبي المفترض على فعل اسرائيلي معين ألا وهو اسقاط طائرة ليبية فوق سيناء خلال السبعينيات، وكيف أن ردة الفعل الدولية (الأمريكية تحديداً) اختلفت في الحالتين مما يؤكد وجود المؤامرة على «الوجود» العربي. وهناك ثانياً ردة فعل القيادة الليبية والنظام الليبي ذاته الذي حاول أن يضع المسألة في إطار ايديولوجي معين مضمونه تصوير التوتر في العلاقات الليبية مع العالم الخارجي على أنه «صلبية جديدة» تستهدف الاسلام، كل الاسلام. وردة فعل جماهيرية هي الى السلب أقرب اذ أنه لم يكن هنالك ردة فعل جماهيرية تجاه هذه القضية حقيقة الأمر وذلك لاحساس هذه الجماهير أن الأمر لا يعنىها من قريب أو بعيد اذ أنها لم تستشر في البداية فكيف باعتبارها في النهاية. عند النظر الى ردود الفعل هذه نجد

أنها تتميز باللاعقلانية والبعد عن تحليل الواقع السياسي كما هو وليس كما تصوّره الرموز الثقافية المتبناة. فالصليبية الجديدة، كما يطرحها الخطاب الاعلامي الليبي مثلاً، قد لا توجد الا في ذهن القيادة الليبية (وأنا أشك حتى في ذلك) وأذهان بعض الحركات السياسية المساندة الغارقة في الماضوية والرمزية واللعبة الايديولوجية. ومسألة «المؤامرة» كما يطرحها بعض المثقفين العرب نابعة من عقلية «تبريرية» والا فان ما يجري ليس الا نتيجة منطقية لمسلك السياسي الليبي في ظل مفاهيم المصالح والقوة والتنافس الذي تتميز به الساحة الدولية العالمية وخاصة بعد أن تحولت الى نظام دولي أحادي القوة، لا فرق في ذلك بين ليبيا والعراق أو كوبا وموزامبيق مثلاً وليس لمسألة الاسلام والمؤامرة أي دخل في كل ذلك. انه منطق العلاقات الدولية ومنطق مفاهيمه السائدة في هذه المرحلة من التاريخ، ولكن العقل العربي لا يدرك ذلك أو أنه لا يريد ادراك ذلك. أما مسألة المقارنة بين حادثة لوكربي وحادث الطائرة الليبية فوق سيناء فإن

القياس غير وارد لأن السياق مختلف وذات الفعل مختلف والظروف مختلفة. هذا اذا أردنا أن ندرك الأمور ادراكاً سياسياً موضوعياً (بغض النظر عن انفعالاتنا الوجدانية من حب وكره ورفض أو قبول)، أما اذا كانت المسألة خاضعة لشوابت الايديولوجيا فان كل شيء يمكن أن يقاس عليه وكل شيء قابل لأن يكون أي شيء، وهذه إحدى اشكاليات العقل السياسي العربي المعاصر.

واذا نظرنا الى الموقف العربي عامة (وخاصة موقف النخب الثقافية) تجاه قضية النظام الدولي الجديد فهو الرفض المطلق كالعادة لكل شيء وأي شيء، وكأننا نختارون في الرفض أو القبول، مع أن المطلوب هو فهم وادراك آليات هذا النظام بل وآليات الفعل السياسي بصفة عامة وذلك من أجل الاستفادة من هذا الادراك في تحقيق الأهداف والغايات ولو بصورة تدريجية بطيئة اذ أن مجرد الرفض الايديولوجي المحض لن يحقق هدفاً ولن يجسد غاية بل على العكس من ذلك يجذر من التبعية

والدونية، فالمسألة ليست مسألة أحلام ورغبات
أيديولوجية محضة بقدر ما هي مسألة واقع لا بد
من التعامل معه أحياناً أو كرهناً وبناءً على
آلياته وقوانينه وليس بناءً على قوانيننا الذاتية
وتصوراتنا الرغبوية.

الحالة الثقافية العربية:

خلاصات ونتائج

نحن أمة (هذا على افتراض الاتفاق على معنى الأمة وافتراض أننا أمة واحدة بناء على ذلك) لا تعرف ماذا تريد، وإن عرفت فعن طريق الأسطورة والحلم البحت المجرد وليس الواقع المعاش. وكي لا نفهم خطأ نقول إن مسألة الحلم بذاتها لا تثريب عليها ولا عيب بل إنها مسألة مشروعة وضرورية من أجل استشراف المستقبل وصنعه. ولكن الخلل كل الخلل إنما يكمن في مسألة مجرد الحلم المفصول الجذور عن الواقع والساعي إلى تحقيق نفسه بعيداً عن آليات هذا الواقع ومسار التاريخ الفعلي لا المفترض. ففي هذه الحالة يتحول الحلم من إطار الصحة إلى إطار المرض ومن إطار الحقيقة الممكنة إلى إطار الأسطورة العائمة. بهذا المعنى نتحدث عن الحلم في

الحالة العربية. نحن أمة لا تعرف ماذا تريد لأنها أمة محكومة بمفاهيم ثقافية ذات خصائص تُقيد من حرية الفعل والحركة لديها بمفاهيم وتصورات لا تعبر عن الحركة في التاريخ بقدر ما تعبر عن السكون واللاتاريخية. وفي ذات الوقت نحن نعيش في عالم سريع الخطى آني التحول والتغير تتحول التصورات والمفاهيم فيه تحولاً سريعاً نتيجة التحول السريع في ذات العالم الذي لا يعترف بالثبات المطلق والسكون الذي هو قاتل في نهاية المطاف. ونحن نعيش بين سندان مفاهيمنا الثقافية الساكنة وبين مطرقة العالم المعاصر وحركته السريعة وبالتالي فقدنا القدرة على معرفة ماذا نريد أو أننا نضع ما نريد في مفاهيم وتصورات وأحكام هي في الحقيقة ذات طبيعة «هروية» أكثر منها وصفية أو تقويمية. يتحول العالم أمام أعيننا تحولاً سريعاً متواتراً ويقدم صيغاً تتغير كل يوم حول المستقبل وصورة المستقبل، ونحن ما زلنا أسرى الفتنة الكبرى وصفين وكربلاء وحطين وعين جالوت ونحوها. العالم يتحدث عن المستقبل ويغير من الحاضر ونحن لا نتحدث إلا عن

الماضي وتنقسم حول هذا الماضي المتصور شيعاً وأحزاباً متناحرة في قضية لا وجود لها أصلاً، وإن وجدت فلا أثر لها في تحولات المستقبل في هذا العالم. وإذا أردنا أن ندرك حقائق الأمور في هذا العصر حاولنا ذلك من خلال تصورات ومسميات لا علاقة لها بالعصر وثقافته أي أننا نسبل الماضي على الحاضر فنخسر المستقبل ولا ندرك الماضي ونتحول الى أمة عائمة لا هي مع هؤلاء ولا هي مع أولئك.

ولأجل ذلك فإن العرب دائماً يصلون متأخرين الى ساحة الأحداث سواء السياسي منها أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو العلمي أو الفلسفي، هذا ان وصلوا أساساً. أليس من السخرية القاتلة المريعة أننا ما زلنا نناقش عقلانية ديكرت وعلاقتها بعقلانية ابن رشد وشكينة الغزالي، ونناقش لا سببية هيوم وعلاقتها بالمنقذ من الضلال، ومونتسكيو وماركس وعلاقتها بابن خلدون (الذي لم ندرك أهميته الا عن طريق الغرب ذاته)، ونناقش الموقف من الحداثة وهل نحن «مع» أو «ضد»

وكأننا في ذلك مخيرون. وناقش «النظام الدولي الجديد» فتنظم في سببه القصائد العصماء (والشعر ديوان العرب) وتدبج في شتمه المقالات النارية ونقول فيه ما لم يقله مالك في الخمر، وكأننا عن طريق السب والشتم قادرون على تغيير هذا النظام وتدميره ونسود العالم من بعد ذلك. نهاجم اسرائيل (باللفظ فقط) ونشجب ممارساتها وندين الصهيونية، تلك الحركة العنصرية، ونقول لا لكل شيء وأي شيء، واسرائيل ذاتها تتحول الى امبراطورية هائلة في منطقة أمة لا تعرف ماذا تريد والى أين تتجه. وكلامي هذا ينطبق على الخطاب السياسي للمثقفين والسلطة والمعارضة على حد سواء اذ كلنا، في هذه الحالة، كلنا في الهم عرب. والعالم من حولنا ماذا يصنع؟ انه يناقش ما بعد الحداثة وما بعد العقلانية أو العقلانية الجديدة. انه يخطط للمستقبل وامكانيات المستقبل وكيف يكون المستقبل في ظل ما بعد الثورة الصناعية وما بعد الثورة المعلوماتية. ودول هذا العالم تناقش كيف يمكن أن تستفيد من التحولات في عالم اليوم في سبيل الارتقاء في

سلم القوى وزيادة فاعليتها في صناعة عالم
اليوم، ونحن ما زلنا نناقش حرب الخامس من
حزيران ومن كان المسؤول عن الهزيمة فيها،
هذا اذا لم نعد الى الجمل وصفين وكربلاء. انا
أمة، وكلي حزن وأسف على قول ذلك، أمة لا
تتني الى هذا العالم بل الى عالم آخر ليس
موجوداً هنا. والآن نحن أمة تتحدث بلغة لا
يفهمها العالم الذي يتكلم بلغة لا نفهمها
نحن، ونلعب لعبة ذاتية بقوانين ذاتية بينما
العالم يلعب لعبة أخرى بقوانين أخرى لا
نفهمها نحن ولا نريد أن نفهمها ومع ذلك
نريد الفوز بها، فكيف يكون ذلك؟ لست
أدري. نحن «أمة» تتني الى الماضي ذهنياً
وتعيش في الحاضر مادياً وتريد السيطرة على
المستقبل أملاً وحلاً دون أن تمتلك مفاتيح هذا
المستقبل كيف يكون ذلك؟ لست أدري.

خاتمة: نحو ثقافة عربية جديدة

كل النهضة الإنسانية المعروفة تاريخياً ابتدأت بنوع من الثورة الاستمولوجية التي غيرت من نظرة الإنسان الى نفسه وإلى مجتمعه وإلى العالم من حوله، سواء تحدثنا عن النهضة الإسلامية (وهي التجربة النهضوية الناجحة الوحيدة في تاريخنا) ابتداء من ظهور الدين الإسلامي، أو النهضة الأوروبية أو النهضة اليابانية. ابتدأت هذه النهضة بثورة استمولوجية غيرت من العلاقة الذهنية (الثقافية) بين الكائن والمحيط الذي يعيش ويعمل فيه فكانت النهضة وكان الابداع وكان الفعل الحضاري. كثيرون قد يطرحون أسباباً عديدة للنهضات والنكسات، منها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ونحو ذلك، ولكنني أعتقد أن نقطة البدء هي الثقافة وما يحددها من

عقل وتحده اذ أن كافة الأمور الأخرى من سياسة أو اقتصاد أو اجتماع انما تخضع في نهاية المطاف الى تصور الذات لها وادراكها وبالتالي سلوكها تجاهها ومن ثم يتحدد مدى النجاح من الفشل بناء على هذا السلوك. أما أسباب الثورات الاستمولوجية فليس هنا مجال مناقشتها اذ أنها عديدة ومتفرعة وليس هناك اتفاق بشأنها ولماذا تحدث في لحظة تاريخية معينة من عمر الشعوب والأمم. كل ما نستطيع قوله في هذا المجال أنه لم تقم نهضة في التاريخ الا وقد سبقها ثورة استمولوجية غيرت من نسق القيم والمفاهيم والتصورات السائدة في تلك المرحلة التاريخية أو ذلك المجتمع. اما أن ندخل في جدل «البيضة والدجاجة» من حيث أيهما سبق الثورة الاستمولوجية أم التغير المادي البحث فان ذلك لن يكون موضوعنا لأنه خارج عن نطاق الهدف المراد في هذه الدراسة. بمعنى آخر فانه وفي نهضة من النهضات التاريخية هنالك نوع من التحول في بنية العقل السائد وخصائص الثقافة المهيمنة. وعندما نقول مثل هذا الكلام فان ذلك لا

يعني الانفصال التام أو «القطيعة» المطلقة بين الثقافة السائدة والثقافة اللاحقة، اذ أن مثل هذا الأمر قد يمكن من ناحية النظر والتجريد ولكنه لا يصح من ناحية التاريخ وحركة الواقع التي هي حركة حية تشمل السابق واللاحق في ثناياها ولا تنطبق عليها بصفة كلية مطلقة أساليب «النمذجة» والتصنيف النظرية الغيبية البحتة. بل ان المقصود هو تغير أو تحول النسق الذي تعمل فيه التصورات والمفاهيم والقيم. فمثلاً، وعندما جاء الإسلام فانه لم يكن قطيعة أو انفصالاً مع المرحلة التي سبقتة (رغم أن التيارات الإسلامية ترى ذلك من خلال الفصل القطعي المطلق بين الإسلام والجاهلية) بل كان مغيراً للنسق الذي كانت تعمل فيه التصورات السابقة لتأخذ معاني جديدة واتجاهات جديدة. فمثلاً مقولات النبي (صلى الله عليه وسلم) مثل: «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام» أو «انما جئت لأتم مكارم الأخلاق»، وغيرها انما تدل على تلك الصلة التي لم تنفصم بين اللاحق والسابق. بل ان بعض العبادات الإسلامية كانت موجودة حتى

قبل الإسلام ولكنها اتخذت مضموناً مختلفاً بعد ظهور الإسلام ونسقه. والبنية القبلية مثلاً للمجتمع العربي آنذاك لم تختف بظهور الإسلام ولكنها اتخذت مضموناً مختلفاً ووضعية جديدة بعد الإسلام. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن النهضة الأوروبية التي لم تكن الاتصالاً لإرث قديم وحضارة مغايرة (الإرث الاغريقي والحضارة الإسلامية) ولكن لا للفرق في ذلك الإرث ولكن للانطلاق منه الى ما بعده وفق أنساق جديدة، ومنها النسق الاستمولوجي والثقافي. فالمسألة في خاتمة المطاف، هي مسألة الانساق التي تعمل فيها الأشياء من تصورات ونحوها. فالعقلانية الاغريقية والعقلانية الرشدية «المنصرة» على يد توما الأكويني، والتي كانت ذات طابع نظري ولاهوتي بحت، أخذت مضموناً جديداً ومعنى جديداً في ظل النسق النهضوي الجديد على يد بيكون التجريبي وديكارت الرياضي. ما نريد قوله هنا وببساطة هو أن كل نهضة عبارة عن اتصال وانفصال في ذات الوقت وفق ما يمكن أن نسميه جدلية الاتصال والانفصال. هي

اتصال لأنها (أي النهضة) لا تأتي من فراغ ولا يمكن أن تقوم على فراغ أو البداية من الصفر (كما حاول آباء الثورة الفرنسية من الراديكاليين فعله، أو ما يفعله بعض الغلاة من الإسلامويين الذين لا يبدأ التاريخ عندهم إلا بظهور الإسلام فقط)، وهي انفصال وقطعية مع الأنساق السابقة والبنى القديمة التي كانت تعمل خلالها الأشياء. فالنهضة، ووفق معناها اللاتيني الذي اشتقت منه في اللغات الأوروبية، هي الميلاد من جديد، وذلك يعني أنه كانت هنالك ولادة سابقة من ناحية كما أنها تعني أن هنالك مولوداً جديداً يظهر للوجود، وهذا المولود لكي يكون شرعياً لا بد أن يكون له أب وأم يحمل سماتهما واسمهما ولكنه ليس هما في ذات الوقت. إن النهضة، إذا شبهناها، هي مثل الوليد «متصل» بوالديه من حيث السمات الوراثية، ولكنه «منفصل» عنها بمعنى أنه ليس هما بل هم شخصيات مختلفة.

قد يقول قائل عند هذا الحد أنك ناقضت نفسك هنا ونسفت كل ما قلته سابقاً عن

الثقافة العربية وخصائصها وقيودها على السلوك
والتصور، أليس هذا هو بالضبط طرح
« النهضة » العربية المعاصرة وخطابها النهضوي .
أرد هنا فأقول ان المسألة ليست بذلك التناقض
المزعوم أو المفترض بقدر ما أن الخطاب
النهضوي العربي المتحدث عنه ليس خطاباً
نهضوياً على الإطلاق، بل انني أشك ان كان
هنالك حقاً خطاب نهضوي عربي . فكل
الطروحات « النهضوية » العربية تقريباً
(الإسلامي منها والقومي) تدور في فلك التراث
ولكنها لا تنطلق منه . بمعنى أنها تدور في
« النسق » التراثي ولا تبني أنساقاً جديدة فتصبح
كالوليد الذي يريد أن يكون ذات أمه وأبيه
فيفقد شخصيته ولا يصبح أمه وأبيه لأن ذلك
من المحال . لأجل ذلك، فإن المفاهيم
والتصورات والقيم الماضوية (التراث) تبقى
حاملة لمضمونها السابق في الأنساق السابقة
وذلك لانعدام النسق الجديد ومن ثم تفقد
فاعليتها لأنها تنتمي الى زمان غير الزمان ومكان
يختلف عن المكان . ومهما حاولنا تحديث هذه
المفاهيم والتصورات والقيم باعطائها مضامين

جديدة عن طريق التوفيق واعادة التفسير والتأويل فان ذلك لا يجدي اذا كان النسق العام للأشياء (ومنه النسق الاستمولوجي والثقافي عامة) وبنية العقل ذاتها ثابتة لا تتغير. وهذا النسق لا يكون الا بالانطلاق من حيث انتهى الآخرون (وفق ما تقضي به التجارب النهضوية الناجحة) سواء كان هؤلاء الآخرون هم «الآخر» الغربي أو التراث ذاته وليس الفرق في كل ذلك. بمعنى آخر، ان المطلوب هو سيطرة الحاضر على الماضي وليس سيطرة الماضي على الحاضر، وفي ذلك يقول كاتب عربي: «ان مهمة تمثل العناصر التقدمية في تراثنا وتطويرها التي يطالبنا بها بعض المثقفين العرب، هي مهمة أنجزت تاريخياً من قبل الأوروبيين. لذلك فالمطروح علينا ليس الانطلاق مما انطلقت منه أوروبا الناهضة... لأن تكرار ذلك الموقف لا طائل من ورائه... بل يجب الانطلاق مما وصلت اليه أوروبا. فالفكر هو انساني قبل أن يكون فكراً عرقياً أو قومياً»^(١٩).

عدم «النهضوية» في الخطاب النهضوي العربي

(وتفرعاته من ثورية واصلاحية وغيرها) هو أننا لا نزال نتخبط في نفس الاشكاليات التي طرحها الاحتكاك الأول بالغرب الحديث والمعاصر، ومازلنا نطرح نفس الأسئلة الوجودية الكبرى حول من نحن (مسلمون، عرب، مصريون، مغاربة، سعوديون، سوريون، وهل هذه الهوية تلغي تلك أم تكملها أم لا علاقة... الخ) وماذا نريد (الاندماج مع العصر أم الانفصال أم لا هذا ولا ذاك) وإلى أين نسير (أمع العالم إلى المستقبل أم إلى الماضي نعود) وما هو الطريق (أهو العلم أم الايديولوجيا، أهو التراث أم المعاصرة، أهو الدين أم الدنيا، أم هما معاً وكيف، أم لا هذا ولا ذاك وكيف). أسئلة حارقة محرقة مرّ علينا قرنان من الزمن ونحن لا نزال نسألها دون الوصول إلى حد أدنى فعلي من الاتفاق حولها. اننا (العرب) نعاني من أزمة اتفاق معرفي حول كافة القضايا التي يثيرها العصر ومن ذلك تنبع اشكالاتنا واختلافاتنا واتجاهاتنا. وقد يقول قائل ان مثل هذه المسألة شيء طبيعي تقع في اطار التعددية والاختلاف التي هي من سمات

الوجود الإنساني ذاته وبالتالي فإن القول
بضرورة الاتفاق المبدئي حولها مسألة واهية
ومتهاففة . ولكننا هنا وفي هذا المجال نفرق بين
نوعين من الاتفاق : اتفاق معرفي ينتمي الى
الفضاء الثقافي واتفاق ايديولوجي ينتمي الى
المجال السياسي . الاتفاق الأول ، المعرفي ،
منصرف الى وحدة الثقافة في علاقتها بالأسئلة
الوجودية الكبرى حول الهوية والانتها وجذر
الاجتماع المشترك . أما الاتفاق الثاني ،
الايديولوجي ، فهو يميل الى الأسئلة التفصيلية
(في ظل الأسئلة الكبرى) حول الوسيلة
والطريقة لتحقيق أهداف معينة . والاتفاق
الأول لا يكون الا بين جماعات كبرى كالامة
والشعب ، أما الاتفاق الثاني فانه يكون بين
الجماعات الصغرى في ظل الجماعة الكبرى مثل
الأحزاب والحركات والتنظيمات . بالنظر الى
الأسئلة التي ما زلنا نسألها منذ لحظة الاحتكاك
الأولى بالغرب الحديث والمعاصر نجد أنها
أسئلة تتعلق بوجود الجماعة الكبرى وليست
منطلقة من وجود الجماعات الصغرى . من أجل
ذلك قلنا ان الاختلاف العربي حول قضايا

العصر واشكالياته مسألة لا تنتمي الى الفضاء
الايدولوجي السياسي بقدر ما أنها مسألة
لصيقة بذات الفضاء المعرفي الثقافي . من أجل
ذلك ، غياب الاتفاق المعرفي العربي ، نجد أن
ما يفترض فيه أن يكون تعددية في الثقافة
العربية (على المستويين الرأسي والأفقي) قد
تحول الى اختلاف وخلاف في ظل غياب النسق
الحديث الموحد والبنية المنظمة رغم وجود
خصائص عامة الا أنها تصطدم بمتغيرات
التاريخ والواقع وتكون نتيجتها تلك
الازدواجيات والثنائيات ومن ثم الاختلاف
الصدامي في مكونات الثقافة العربية .

من أجل الاندماج في العصر الحديث ، ومن
أجل أن يكون للعرب دورٌ في هذا العالم
وايجابية معينة لا بد أن تكون البداية على
مستوى الثقافة ، مستوى العقل ، مستوى
الخطاب ، قبل أي شيء آخر وذلك من خلال
نسق جديد للمعرفة يستوعب الحديث ولا
يرفض القديم ولكنه لا يغرق فيه أو يسجن
نفسه فيه في ذات الوقت . كيف يكون هذا

النسق وكيف تكون محدداته ويُناه مسألة لا
أجيب عنها وحدي ولا أستطيع الإجابة وليس
لي حق الإجابة وحدي . انها مسألة مطروحة
ومستروكة لكل قطاعات الانتلجنسيا العربية
كي تقدم رؤاها ورؤياها وفق احساس
بالمسؤولية معين ووفق نظرة منفتحة متفتحة
ليست أسيرة أي نوع من أنواع الدوغما والثقافة
المدرسية وذات منهج متوازن يوائم ما بين الأمل
والألم ، الحلم والواقع ، هذه هي خصائص
الانتلجنسيا الجديدة التي على عاتقها يقع الجزء
الأكبر من مسؤولية بناء ثقافة عربية جديدة ،
فهل توجد مثل هذه الانتلجنسيا ؟ وهل ستوجد
مثل هذه الثقافة الجديدة وتكون نهضة عربية
حقيقية أم أن الانقراض هو المصير ، هذه هي
المسألة .

الهوامش

- (١) الفين توفلر. صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد، (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٠م).
- (٢) محمد جابر الأنصاري. العالم والعرب سنة ٢٠٠٠، (بيروت: دار الآداب ١٩٨٨)، ص ١٤٧.
- (٣) مالك بن نبي. شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور، وعمر كامل مسقاوي، (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٨٣. ومن أجل العديد والمتنوع من تعريفات الثقافة، انظر:
- Ronald H. Chilcote, Theories of Comparative Politics: The Search for Paradigm, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1981).
- (٤) في سبيل مناقشة مفهومي الثقافة والأيديولوجيا وما قد يكون بينهما من اتصال أو انفصال، انظر: تركي الحمد. دراسات أيديولوجية في الحالة العربية، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، الفصل الرابع.
- (٥) انظر في هذا المجال: محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤) المقدمة والفصل الأول.
- (٦) محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ١٨٢.

(٧) عزيز العظمة. الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع، (لندن: دار الساقي، سلسلة بحوث اجتماعية، رقم ١٤، ١٩٩٢)، ص ٦٥ - ٦٦.

(٨) وفي ذلك يقول علي أومليل في سياق تعليقه على خطاب مفكري الاصلاح الإسلامي: «ومع ذلك... فان احالة مفكري الاصلاح الإسلامي المحدثين الى التاريخ لا تجعلنا نرى لديهم ادراكاً لتاريخية الإسلام ما داموا متعلقين بفترة ماضية مثال فترة الجيل الإسلامي الأول، والتي يتوقف عليها تدبير المستقبل»، انظر:

علي أومليل. الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ٢٩.

(٩) وضاح شرارة. الأهل والغنيمة: مقدمات السياسة في المملكة العربية السعودية، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٧.

(١٠) انظر في هذا المجال: عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص ١١ وما بعدها.

(١١) انظر على سبيل المثال: محمد عابد الجابري. اشكاليات الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٢٤ - ٢٧.

(١٢) انظر: عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص ٧ - ١٠.

(١٣) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص ١٩١.

(١٤) انظر في هذا المجال: روبر غيلان. اليابان: العملاق الثالث، اورد ترجمة

لبعض ما ورد فيه محمد جابر الأنصاري، في مرجع سبق ذكره، ص ١٦٤ - ١٨٣ .

(١٥) عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص ١٤ - ١٥ .

(١٦) السيد يسين، «التحليل الثقافي لأزمة الخليج». ورقة قدمت في الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة حول «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي» خلال الفترة من ٢١ - ٢٢ إبريل (نيسان) ١٩٩١، ص ٤٣ .

(١٧) المرجع السابق، ص ٤٦ .

(١٨) ابراهيم محمود، «الفكر العربي: أزمة فكر أم فكر أزمة»، في مجلة الفكر العربي، العدد الثامن والستون، نيسان - إبريل / حزيران - يونيو ١٩٩٢، ص ٤٤ .

(١٩) عبد السلام المؤذن، «الموقف من التراث»، في انوال الثقافي، العدد ٤٢٥، ١٦/٧/١٩٨٨، ص ١٦، وقد أوردها عزيز العظمة في مرجع سبق ذكره، ص ٦٥ .

المحتويات

تمهيد	٥
بعيداً عن اشكالية التعريف	١١
الاشكالية الابستمولوجية	١٩
الخصائص العامة للثقافة العربية	٢٥
الثقافة العربية والثقافة العالمية	٤٣
الثقافة العربية والسلوك	
السياسي العربي	٥٥
الحالة الثقافية العربية:	
خلاصات ونتائج	٧١
خاتمة: نحو ثقافة عربية جديدة	٧٧
الهوامش	٨٩

صدر عن دار الساقى في سلسلة بحوث اجتماعية

- | | |
|-----------------|---|
| فؤاد الخوري | ١ - العسكر والحكم في البلاد العربية |
| عبدالله العروي | ٢ - ابن خلدون وماكيافلي |
| شارلز باتروورث | ٣ - الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي |
| محمد أركون | ٤ - العلمنة والدين |
| عادل ضاهر | ٥ - الفلسفة والسياسة |
| هينال وآخرون | ٦ - سيكولوجية التعصب |
| مي غصوب | ٧ - المرأة العربية وذكورية الأصالة |
| سمير الخليل | ٨ - الحرب التي لم تكتمل |
| فؤاد الخوري | ٩ - السلطة لدى القبائل العربية |
| نزيه الأيوبي | ١٠ - العرب ومشكلة الدولة |
| محمد أركون | ١١ - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي |
| فؤاد الخوري | ١٢ - مذاهب الانثروبولوجيا وعبقريه ابن خلدون |
| ويستان اودن | ١٣ - محنة الشاعر في أزمنة المدن |
| عزيز العظمة | ١٤ - الأصالة وسياسة الهروب من الواقع |
| ايف شميل | ١٥ - بلدان الخليج العربية ومسألة التحديث |
| فالح عبد الجبار | ١٦ - معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي |
| تركي الحمد | ١٧ - الثقافة العربية أمام تحديات التغيير |
| داريوش شايفان | ١٨ - أوهام الهوية |

١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١
 ٤٧٢
 ٤٧٣
 ٤٧٤
 ٤٧٥
 ٤٧٦
 ٤٧٧
 ٤٧٨
 ٤٧٩
 ٤٨٠
 ٤٨١
 ٤٨٢
 ٤٨٣
 ٤٨٤
 ٤٨٥
 ٤٨٦
 ٤٨٧
 ٤٨٨
 ٤٨٩
 ٤٩٠
 ٤٩١
 ٤٩٢
 ٤٩٣
 ٤٩٤
 ٤٩٥